



Haziran-June 2025
Cilt-Volume: 5 Sayı-Number: 9
e-ISSN: 2791-7908

bitir

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Dergisi

Mugla Sıtkı Kocman University
Journal of Faculty of Letters and Humanities



Yıl / Year 5 □ Genel Sayı / Total Issue 9 □ Haziran / June 2025

Dil, edebiyat, sosyal ve insani bilimler alanında ulusal ve uluslararası nitelikte özgün bilimsel araştırma yazılarını yayımlayarak sosyal bilimlerin bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamayan *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

YÖNETİM / EDITORIAL BOARD

BAŞ EDİTÖR (EIC)

Prof. Dr. Nagehan UÇAN EKE *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

EDİTÖR YARDIMCILARI / ASSISTANT EDITORS

Doç. Dr. Tervik Orkun DEVELİ *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Gizem Ece GÖNÜL *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Arkeoloji / Archaeology

Doç. Dr. Bekir ÖZER *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları / Contemporary Turkish Dialects and Literatures

Prof. Dr. Cemile KINACI BARAN *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*

Çeviribilim / Translation

Dr. Öğr. Üyesi Umut Can GÖKDUMAN *Hacettepe Üniversitesi*

Felsefe / Philosophy

Dr. Öğr. Üyesi Volkan ÇİFTEÇİ *Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi*

İngiliz Dili ve Edebiyatı / English Language and Literature

Dr. Öğr. Üyesi Gülден YÜKSEL *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Sanat Tarihi / Art History

Prof. Dr. Gül ERBAY ASLITÜRK *Aydın Adnan Menderes Üniversitesi*



Sosyoloji / Sociology

Prof. Dr. Zafer DURDU *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Tarih / History

Dr. Öğr. Üyesi Tefik Orçun ÖZGÜN *Hacettepe Üniversitesi*

Türk Dili ve Edebiyatı / Turkish Language and Literature

Doç. Dr. Nilüfer TANÇ *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ / EDITORS IN ENGLISH

Arş. Gör. Dr. Ayşe GÜNAY *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Arş. Gör. Fatma YÜCEL DİNÇ *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

TEKNİK EDITÖRLER / TECHNICAL EDITORS

Arş. Gör. Dr. Mirace KARACA EVREN *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Arş. Gör. Elmas ÇOKOL ALPAY *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Arş. Gör. Hüseyin TAŞ *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

DİZİN EDITÖRÜ / INDEX EDITOR

Dr. Öğr. Üyesi Kübra VURAL ÖZBEY *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

YAYINCI / PUBLISHER

Prof. Dr. Mustafa GÖKÇE *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

İLETİŞİM / CONTACT

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

e-posta / e-mail

bitigefd@mu.edu.tr



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi
Cilt/Volume 5, Sayı/Issue 9, Haziran/June 2025

bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi



tarafından dizinlenmektedir.

ULUSLARARASI DANIŞMA KURULU / INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Gabor AGOSTON *Georgetown University USA*

Prof. Dr. Gulbanu KOSSYMOVA *Abay University KAZAKİSTAN*

Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV *Silk Road International University of Tourism ÖZBEKİSTAN*

Prof. Dr. Timur KOCAOĞLU *Michigan State University USA*

Prof. Dr. Winfried HELD *Philipps-Universität Marburg GERMANY*

Doç. Dr. Farhod MAKSUDOV *Institut of Archaeology of Uzbekistan Academy of Sciences ÖZBEKİSTAN*

Dr. Joachim GIERLICH *Qatar National Library QATAR*

ULUSAL DANIŞMA KURULU / NATIONAL ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ali AKAR *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Ali Osman UYSAL *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*

Prof. Dr. Çiğdem PALA MULL *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Emine GÜRSOY NASKALİ *Marmara Üniversitesi*

Prof. Dr. Mehmet ŞAHİN *Boğaziçi Üniversitesi*

Prof. Dr. Mustafa ÖZER *İstanbul Medeniyet Üniversitesi*

Prof. Dr. Pervin ÇAPAN *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Tülin GENÇÖZ *Orta Doğu Teknik Üniversitesi*

Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN *Orta Doğu Teknik Üniversitesi*



BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Arif DEMİNER *Bartın Üniversitesi*

Ayşe Betül GÖKARSLAN *Süleyman Demirel Üniversitesi*

Ayşe ŞENER *Kırklareli Üniversitesi*

Berat AÇIL *Bogazici Üniversitesi*

Binnur ERDAĞI DOĞUER *Hacettepe Üniversitesi*

Enes ŞANAL *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

Erdal KORKMAZ *Millî Savunma Üniversitesi*

Fatih SONA *Çankırı Karatekin Üniversitesi*

Gaye GÖKALP YILMAZ *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi*

Handan BELLİ *İnönü Üniversitesi*

Hasan KARA *Pamukkale Üniversitesi*

Kadriye BOZKURT *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi*

Kamile ÇETİN *Süleyman Demirel Üniversitesi*

Kaya ÖZÇELİK *Mudanya Üniversitesi*

Kazım UZUN *Ege Üniversitesi*

Muharrem ÖZDEN *Trakya Üniversitesi*

Murat ÇEKİLMEZ *Aydın Adnan Menderes Üniversitesi*

Mücahit KAÇAR *İstanbul Üniversitesi*

Nilüfer KARADAVUT *Aydın Adnan Menderes Üniversitesi*

Recep YÜRÜMEZ *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*

Serhat KUMBALI *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Sibel AKOVA *Yalova Üniversitesi*

Süleyman YİĞİT *Bağımsız Araştırmacı*

Şerife AKPINAR *Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi*

Tekin İDEM *Batman Üniversitesi*

Tunç SEZGİN *Pamukkale Üniversitesi*

Ümmü BULUT KESKİN *Iğdır Üniversitesi*



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi
Cilt/Volume 5, Sayı/Issue 9, Haziran/June 2025

DERGİ HAKKINDA / ABOUT THIS JOURNAL

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin yayın organı olan *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*; sosyal ve beşerî bilimler ile filoloji temel alanlarının çalışmalarını kapsayan; bu alanlarda ve buna bağlı alt alanlarda özellikle disiplinlerarası ilişkiler de gözetilerek bilginin yayılması ve gelişmesi için hem kavramsal hem de saha araştırmalarına dayalı çalışmalara yer vermeyi hedefleyen bir dergidir.

Ulusal ve uluslararası nitelikte özgün bilimsel araştırma yazılarını yayımlayarak sosyal bilimlerin bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlayan *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi, açık erişim politikası ile araştırmacılara rahat ve sınırsız erişim imkânı sağlamaktadır.

bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi



[Creative Commons Atıf-GayriTicari-AynıLisanslaPaylaş 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) ile lisanslanmıştır.

ARAşTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- The Problematic of Authenticity in Sándor Márai's
Portraits of a Marriage 1-15
Göktuğ ALTUNTAş
- Tuhfetü's-Seniyye*'de Bitki İsimleri ve Faydaları 16-46
Ramazan Tugay ÖZDEMİR
- Mesnevîlerde Olağanüstü Bir Unsur Olarak Ejderha 47-63
Hicran YÜCEL ve Talat AYTAN
- Hamdullah Hamdî'nin *Yusuf u Züleyha* İsimli Mesnevisinde Anlam
Zenginlikleri (Alışılmamış Bağdaştırmalar) 64-92
Mustafa YAVUZ
- Batı Afrika'da İslam'ın Tarihî Seyri 93-116
Mohamed DIALLO

ARAşTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Euromos Antik Kenti Kazıları ve Araştırma Sonuçları Üzerine
Güncel Bir Değerlendirme 117-139
Abuzer KIZIL ve Mazlum ÇUR

Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Kadın ve Toplum:
Yüz Yüze, İlk Öğretmenim, Cemile 140-157
Alina SHAMUDINOVA

Çarşı ve Mahalle Bekçilerinin İş ve Yaşam Doyumu İlişkisi 158-179
Cemal CİHAN

ÇEVİRİ/ TRANSLATION

Almanya'da Protestanlık ve Kapitalizm Arasındaki Bağlantı 180-195
Ana REŠ ve Ali Erhan ERTAN

KİTAP İNCELEMESİ / BOOK REVIEW

Mimar Erhan İşözen'in Bir Semtın Arayüzü Ortaköy 1989-2019 Adlı
Kitabının Anlattıkları 196-206
Zeynep DEMİRCAN



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 9, Haziran/June 2025)

**The Problematic of Authenticity in Sándor Márai's
*Portraits of a Marriage****

Göktuğ ALTUNTAŞ

Bağımsız Araştırmacı

goktugaltuntas@gmail.com

 ORCID 0009-0008-9482-775X

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 28.01.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 27.03.2025

Atıf/Citation

Altuntaş, Göktuğ (2025). The Problematic of Authenticity in Sándor Márai's *Portraits of a Marriage*. *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 1-15.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

* This study is derived from the paper titled "Sándor Márai'nin *İşin Ash Judit ve Sonrası* Eserinde Otantiklik Temasının İncelenmesi", which was presented orally only at the Anadolu 15th International Conference on Social Sciences held in Diyarbakır between July 12-14, 2024.

Abstract In *Portraits of a Marriage* by Sándor Márai (1900-1989), the protagonist, Peter, is portrayed as a multifaceted character who faces existential dilemmas, profound indifference and dissociation. Born into a respectable bourgeois status, Peter attempts to navigate his way through the social constraints imposed by this bourgeois standing, experiencing a severe inner rupture between the identity society expects of him and the one he desires at his core. In the course of World War II and the rigid structure of the social order that prioritizes conformity over individuality, Peter is trapped between his aspiration to reveal his true self and authentic existence and the artificial identity imposed on him. However, his search for authenticity is obstructed not only by external, societal pressures but also by his own inner feelings of insecurity, thus pushing him constantly towards inauthentic existence. In this context, the novel explores Peter's existential struggle in detail, both through his inner monologues and through his relationships with the other characters who constitute the plot of the narrative. In particular, his marriage as a member of the bourgeois and his subsequent relationship that he strives to establish with Judit fuels his existential anxieties and reveals the tension between his search for escape from the restrictions of his social identity and the authentic self he believes to exist. As Peter attempts to construct an authentic identity, he realizes that this endeavour comes with a great responsibility and inevitably necessitates isolation and alienation. Hence, the narrative unfolds Peter's existential struggle on the slippery ground of authenticity and inauthenticity. In this respect, this article examines the problematic of authenticity of Peter, the main character of Sándor Márai's novel *Portraits of a Marriage* written in 1941, from an existentialist and psychoanalytic framework. For this reason, the study will generally rely on Martin Heidegger and Jean Paul Sartre on the axis of existentialism and will utilize Jacques Lacan's concepts such as mirror phase and symbolic order where existentialism requires psychoanalytic readings.

Keywords: authenticity, inauthenticity, existentialism, psychoanalysis, Sándor Márai

Sándor Márai'nin *İşin Ash Judit ve Sonrası* Eserinde Otantiklik Sorunsalı

Öz Sándor Márai'nin (1900-1989) *İşin Ash Judit ve Sonrası* adlı romanında, eserin başkahramanı Peter varoluşsal ikilem, derin bir kayıtsızlık ve ayrışma duygularıyla yüzleşen çok yönlü bir karakter olarak ortaya çıkmaktadır. Saygın bir burjuva statüsüyle adeta dünyaya gelen ve bu burjuva statüsünün getirdiği sosyal kısıtlamalar arasında kendisine yol çizmeye çalışan Peter, toplumun kendisinden beklediği kimlik ile özünde olmasını arzuladığı kimlik arasında derin bir içsel bölünme yaşar. II.

Dünya savaşı süreci ve bunun getirdiği toplumsal düzenin bireysellikten ziyade uyumu önceleyen katı yapısı içinde Peter, otantik varoluşu ve hakiki benliğini ortaya çıkarma arzusuyla, kendisine dayatılan yapay kimlik arasında sıkışıp kalır. Ancak, onun otantiklik arayışı yalnızca dışsal, toplumsal baskılardan değil, aynı zamanda kendi içsel güvensizlik hissiyatları tarafından da engellenmekte, böylece onu daimî olarak inotantik bir varoluşa doğru itmektedir. Roman, bu bağlamda Peter'in varoluşsal mücadelesini hem iç monologlar yoluyla hem de anlatının ana örgüsünü oluşturan diğer karakterle kurduğu ilişkiler aracılığıyla derinlemesine işlemektedir. Özellikle bir burjuva mensubu olarak yaptığı evlilik ve sonrasında Judit ile kurmaya çalıştığı ilişki, onun varoluşsal kaygılarını körükleyen bir nitelikte olup, burjuva kimliğinin kısıtlamalarından kaçma arayışıyla var olduğuna inandığı otantik benliği arasındaki gerilimi gözler önüne sermektedir. Peter, otantik bir kimlik inşa etmeye çalıştıkça, bu çabanın da büyük bir sorumluluk getirdiğini ve kaçınılmaz olarak soyutlanma ve yabancılaşma gerektirdiğini fark eder. Dolayısıyla, roman Peter'in otantiklik-inotantiklik kaygan zeminindeki varoluş mücadelesini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, bu makale Sándor Márai'nin 1941 yılında yazdığı *İşin Ash Judit ve Sonrası* romanının ana karakteri Peter'in otantiklik sorunsalını varoluşçu ve psikoanalitik bir çerçeveden incelemektedir. Bu sebeple, çalışma genel olarak Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre'ı varoluşçuluk ekseninde kendine dayanak alacak olup, varoluşçuluğun psikoanalitik okumalar gerektirdiği noktalarda ise Jacques Lacan'ın ayna evresi ve sembolik düzen gibi kavramlarından yararlanacaktır.

Anahtar sözcükler: otantiklik, inotantiklik, varoluşçuluk, psikanaliz, Sándor Márai

Introduction

Sándor Márai, considered one of Hungary's greatest writers, spent most of his life away from his native Hungary. His early teenage years coincided with the First World War, and Márai had to live the life of an immigrant at an early age due to his country's loss in the war. Márai, who was familiar with literature from an early age, focused on the lives of foreigners, immigrants, exiles, and displaced people in his writings and articles from the early 1920s. In particular, thanks to his profession as a writer and journalist, he had been to many parts of Europe and therefore carefully observed the devastation of the war, the traumas it caused to individuals and societies, and even the problems of alienation, and used these in his works. For instance, when describing the new situation of his native Hungary after the war, Márai argues that everything that was considered old has changed or disappeared, that the only novelty is the arrival of foreigners - people displaced by the war - but that, in essence, makes individuals 'alienated' (Judit, 2017, p. 2).

In addition, Márai argues that war also divides and destroys the intellectual bonds between countries and communities, which is one of the reasons why individuals become alienated not only from each other but also from themselves. So indeed Márai, concerning the experiences of displaced people who, like him, had to live in exile for a long time, states that individuals realize the ‘truth’ after a certain point and defines that point as the point at which individuals become callous to everything around them (Judit, 2017, p. 12). In fact, this is alienation itself.

In Sandor Márai’s *The Portraits of a Marriage* (1941), which will be discussed in this article, the author once more presents the readers with characters trying to survive and even exist in the shadow of a great war. In particular, this article will discuss the problematic of authenticity concerning the protagonist Peter within the light of concepts put forth by Martin Heidegger and Jean Paul Sartre, and additionally the theories of the mirror and the symbolic phase proposed by Jacques Lacan.

The Concept of Authenticity

Jean Paul Sartre’s existentialism fundamentally takes its roots from the idea of absence of God, which posits freedom of human beings as both absolute and burdensome. He expresses this human condition through his assertion that human beings are “condemned to be free”, which signifies that man is first thrown into a world that he cannot choose and then exists, and subsequently defines themselves through conscious choices (Çelebi, 2014, p. 2). This concept mainly comprises Sartre’s existential claim that “existence precedes essence” that emphasizes human beings first exist, encounter their own consciousness and, only right after that, constitute their essence through their choice. In this sense, Sartre builds his concept of authenticity around the idea that individuals must fully embrace the responsibilities present in their freedom.

Sartre’s doctrine revolves around the idea of what he calls “pure subjectivity” which was derived from Descartes’ well-known cogito “I think, therefore I am”, where consciousness recognizes its potential to go beyond the current conditions (Kierkegaard and Kaufmann, 1956, p. 1; Sartre, 1997, p. 191). In essence, the condition of authenticity demands true and lucid consciousness of one’s existential circumstances, and to accept the responsibilities consciously with all their risks inherent in them (Sartre, 1948, p. 90). Sartre underlies that these conditions here are delimiting – since human beings cannot choose the place they exist- but he claims that it is precisely this point that leads to authenticity: “When I adopt the first-person stance toward myself, I encounter myself as a consciousness that is fully engaged in free, creative activity, one that has the power to impart a meaning to the self and its world through its own choices” (Guignon, 2004, p. 73). This is literally a never-ending process in one’s life, a fact that individual must face from the very moment of

his/her existence. Conversely, Sartre's concept of "bad faith" outlines inauthentic conditions as a denial of conscious freedom because of the uncertainties or anxieties about future outcomes. In this condition, individual submits oneself predetermined norms and external factors (Sartre, 2007, p. 4-5).

Similarly, Heidegger's ideas resonate with Sartre's views within the framework of the concept of authenticity. Heidegger deepens the understanding of authenticity through his exploration of Being or Dasein. Dasein corresponds to human existence in a broad sense, but it refers to something unique in which human beings relate to their Being. More specifically, Dasein is distinguished from human existence by its capability of comprehending its own existence: "Dasein has a preliminary understanding of Being. Without it we could not understand the question 'What is Being?' nor set about answering it" (Inwood, 1997, p. 47). Unlike objects, Dasein's essence is not fixed, but lies in the very act of existing; it constantly transforms through engagement with the world. Thereby, Heidegger highlights that human beings, despite the fact that thrown into a finite and pre-established reality, continually define their existence through choices to "make sense of" particular things or situations (Withy, 2014, p. 3).

Heidegger further elaborates authenticity by distinguishing it from everyday inauthenticity as the state of Dasein's "owning its own existence", that is, the recognition and acceptance of the finite nature of existence (Inwood, 1997, p. 51). One of the primary ways Dasein to achieve authentic existence is to embrace its mortality and eliminate the external factors that suppress the authentic self. In general, everyday life or everydayness, is characterized by conformity to societal norms, which constitute and represent a state of 'inauthentic existence'. Authenticity, therefore, emerges as an active confrontation with this everydayness. Heidegger describes this condition clearly: "The Self of everyday Dasein is they-self¹, which we distinguish from the authentic Self" (Heidegger, 1962, p. 129). Although this process takes place in much the same way as in Sartre's view, Heidegger adds that Dasein confronts possibilities as much as the free choices it makes and that in the process Dasein runs the risk of encountering notions of anxiety and the inevitability of death (Göncüoğlu, 2020, p. 512). However, for Heidegger, these are not an obstacle to authentic life, but on the contrary, they constitute the stepping stones to reach authenticity.

Both Sartre and Heidegger's ideas converge on the idea that authenticity reveals through conscious self-recognition and genuine choices that challenge pre-established, imposed societal roles and

¹ They-self refers to a state in which Dasein co-exists with other Daseins, which is one of the preconditions of Heidegger's definition of being.

identities. These existential points offer a significant framework to analyse the complex inner struggles of Peter, the protagonist of *The Portraits of a Marriage*, since he grapples with authenticity and inauthenticity amidst social constraints and his existential anxieties.

Discussion

Portraits of a Marriage centres on Peter, a member of the bourgeois or middle class living in a country in the heart of Central Europe. Peter is an individual who finds himself in his family's bourgeois class as soon as he is born and is raised according to the customs of that class. On the eve of the Second World War, he has reached middle age and, like all the other members of his social class, has become a bourgeois with his expected marriage fitting for his societal life. But Peter is not satisfied with his life and is in a constant search, even though everything seems to be fine from the outside. From the Heideggerian and Sartrean point of view, Peter lacks the authenticity that gives meaning to his existence, and for this reason, he is alienated from the identity he was born into and strives to reach an authentic life. In this section, this study will discuss the dynamics that shape the inner world of Peter, who tries to give meaning to his existence on the ground of authenticity-inauthenticity through the choices he makes and will make. In this context, in order to understand Peter's life, the narrative introduces us to three people besides Peter: first his first wife Ilonka and his writer friend Lazar, and then Judit, the housemaid of Peter's household.

In the first part of the narrative, one can see Peter in his marriage to his first wife. Peter is born into a bourgeois class in Hungary, referred to as the upper middle class. This class is a typical extension of European culture, where every aspect of life is structured both internally (private life) and externally (public space). Therefore, Peter, like all the other family members, is a person shaped and raised in a bourgeois culture.

Peter, who is required to marry due to his social standing, marries Ilonka, a traditional, bourgeois woman like himself. However, even though they are of the same social status, the two are completely different from each other in terms of both intellectual and aesthetic tastes. For this reason, this marriage leads to Peter's dissatisfaction and alienation. Since Peter is a bourgeois in the true sense of the word, the couple are really mismatched in terms of social standing. Ilonka highlights this difference as follows: "He did read a lot, "systematically"—his favourite word — a little too systematically for my taste. I read passionately, according to mood. He read as though he were carrying out one of life's important duties [...] Reading was a religious obligation for him: he valued letters as highly as priests do relics." (Márai, 2012, p. 7). The main discrepancy here is also seen in their intellectual tastes and their understanding of culture: "He was like that with pictures

too, and with museums, theatres, and concerts” (p. 7). For Peter, intellectual tastes or pursuits are an expression of his bourgeois identity, while for Ilonka they are more individual and spontaneous. The gap between their social status is revealed when Peter subtly hints to Ilonka that she is not a real bourgeois: “I am an artist,” he says, implying that if Ilonka had been raised as bourgeois she would already understand his lifestyles and passions. Peter’s subtle arrogance here demonstrates that Peter’s alienation stems not only from his marriage to Ilonka but also from the identity he is supposed to assume. Ilonka seems to sense this discrepancy by saying, “As if he had constantly to be apologizing for something; as if he were at a loss in some matter and required help” (p. 7). However, it must be said that the discrepancy here actually poses a fundamental problem for Peter’s self-identity, and the readers get the first signs of this in a casual conversation with Ilonka about chair covers during their marriage. Peter says that the colour of the chair covers Ilonka bought is “tiring, vulgar and shrill”, and politely asks her to buy new ones. Ilonka resents this and describes the cultural difference and disparity between them as follows:

“What he wanted to say was something that could never be said directly, in plain, simple words: that there was a gulf in culture between us, that his world was not mine; that though I knew everything and had learned all there was to learn, that though I was middle-class, just as he was, my circumstances were — in tiny but vital details — different from those he had loved and had gotten used to” (p. 7).

This cultural gap and the inability to be Peter’s equal, even through marriage, is the driving force behind Peter’s alienation from his bourgeois identity. Therefore, his dissatisfaction in his marriage - in fact, the embodiment of an identity he deeply resents – hints his growing existential awareness because, in Sartrean terms, this dissatisfaction represents his imminent recognition of bad faith inherent in his pre-established identity which he accepted unknowingly being born into it. In a similar vein, Heidegger’s notion everydayness sheds light on his condition as well. Peter’s unease demonstrates his inner struggle against the conformity to social order situated in everydayness, which indicates a longing to gain his authentic self from the pressures of societal expectations. Thus, his discontent presents strong evidence that he’s beginning to confront the inauthentic situation of his existence, and surely his desire for authentic existence.

In this context, one of the people who constitutes the main pillars of Peter’s authentic search is undoubtedly his writer friend Lazar. He stands out in the narrative as both a confidant in Peter’s search for authenticity and an idealized version of the self that Peter essentially desires. Lazar’s presence in Peter’s social life offers him a choice of life and freedom that is completely in contrast to the traditional bourgeois life in which he leads. For Peter, Lazar represents a self that he can

integrate with, a self that can provide him with the existential and intellectual ideals that he has always lacked in his own life but hoped to find.

The relationship between Peter and Lazar is almost like a master-slave relationship in which Lazar has a mystical possession over Peter's psyche. This influence becomes obvious one day when Ilonka finds Peter with Lazar in a bizarre game that is completely under the control of Lazar. In this troubling scenario, Ilonka is completely out of the game, Lazar is Ilonka's new husband and Peter is in a completely submissive role. This game emphasizes the extent of Lazar's dominance over Peter and leads Peter to reveal Lazar's role in his own life. For him, Lazar plays the role of "witness", both as a proof of Peter's existence and as someone who constantly demands validation: "...everything we did was, to some extent, done for this witness: it was he who had to be convinced, it was to him we had to prove something. Our careers, the great struggles of our individual lives, were all, first and foremost, for the witness's benefit [...] He knows something about us that no one else does." (Márai, 2012, p. 9). This witness-being that Peter speaks of with a kind of admiration is undoubtedly the ideal self that Peter is trying to reach inwardly, subconsciously. In Lacanian terms, Lazar represents the 'Other'² Peter sees in the mirror, and this Other, the witness, is someone who promises him a unity to his existence. However, at the same time, Lazar is a disruptive force concerning Peter's sense of self and, in the Lacanian sense, a role that further defines his divided (fragmented), incomplete self and sustains his desire to fill this gap. Indeed, at this point, it must be said that while Lazar offers Peter a glimpse of more authentic self, his strong power over Peter alienates him from his bourgeois - that is, social - identity. The more he tries to seek for his ideal, authentic self and attempts to emulate Lazar in this case, the more artificial and meaningless his bourgeois identity becomes. The tension that arises from this, that is, the desire to achieve an authentic self and life and the fact that he cannot fully break away from his social roles, puts him in a constant state of inner conflict.

When this game scenario is evaluated in the context of authenticity, Peter's succumbing to his subconscious desire and complying with Lazar's invitation means, in the Sartrean sense, a choice freely made in the opposite direction, instead of a choice that he should normally reject according to social norms. As one may recall, Sartre argues that authenticity is achieved when individuals consciously choose to act in accordance with their true desires (Sartre, 1948, p. 90). Here, Peter's

² The phenomenon referred to at this point is the process Lacan calls the mirror stage. In this phase, the individual sees his own imaginary, perfectly formed image in the mirror and admires it. But this image is an 'other' that is alien to him even though it looks like him (Lacan, 2005, p. 1).

unusual submissiveness to Lazar can be interpreted as a radical, authentic act because this sole act is violating bourgeois expectations. Therefore, this act forces Peter to confront the freedom inherent in the choice he would make. With this conscious choice, Peter surely moves towards authenticity, as he willingly goes against his socially constructed role and traces an alternative possibility.

In the Heideggerian sense, this choice Peter makes is an act of creating an authentic potentiality as Dasein. Heidegger emphasizes that authentic existence reveals precisely when Dasein recognizes and confronts the inauthentic conformity of everydayness in which individuals are bounded with specific roles and expectations come with them (Heidegger, 1962, p. 129). Peter's willingness to accept Lazar's invitation shows us his desire to pursue his true feelings by stepping away from his socially sanctioned roles, that is, his effort to reach his Dasein's desire for authentic life. Peter wants to free himself from the trap of his inauthentic bourgeois identity and the rules of social life formed by other Daseins in a broad sense. Consequently, this moment is crucial for Peter in reclaiming his individuality.

The feeling of alienation and the existential dilemma of Peter deepens with the death of his son. Ilonka observes that Peter found real happiness during the birth of their child, a rare moment where he seemed at peace briefly with the world. For Peter, the birth of his son was a chance to find a meaning to his existence through a genuine bond, something he had been denied by his forced marriage due to his social status and expectations. However, with the death of his son, this potential bond and the meaning that comes with it, has been completely lost. "But he would, up to a point at least, for a while, have made his peace with the world for the sake of the child. I could see him struggling with himself... He was trying to change his nature, to domicile it the way a circus trainer tames a lion. Silent and proud and sad as he was..." (Márai, 2012, p. 13). The possibility of Peter's reconciliation with the world and the effort he puts in for the sake of the child clearly reflects his existential dilemma. Peter's inner struggle, also noticed by Ilonka, can be read in Heideggerian terms as a confrontation with his authenticity for Peter, because with the birth of the child, Peter began to oscillate between authenticity and inauthenticity. Peter's attempts to behave well toward Ilonka and his son are efforts to conform to the expectations of society (inauthentic by nature), which create an illusion of happiness. However, these actions contrast with his deep desires for his authentic self, which deepens his inner conflict. The presence of the child temporarily alleviates Peter's existential isolation. This is both a bond that gives meaning to his existence and a tangible justification for his reconciliation with the world and identity into which

he is thrown. However, this “change of identity” is achieved through self-giving, in other words, the process of “a circus trainer tames a lion” is completely contradictory to his intrinsic desires.

From a Sartrean perspective, Peter’s inner struggle can be read as a father to be assumed ‘for the sake of the child’, and in a broader sense, the traditional parental role can be read as an external, artificial burden of responsibility that societal roles and identities impose on Peter’s own existence. The desire for reconciliation with these means, in Sartrean terms, choosing a path of bad faith or inauthenticity, a choice that deepens Peter’s inner conflict. In the end, Peter’s existence takes such a blow with the death of the child that his isolation and alienation are exacerbated: “it was as if he were merely tolerating me in his house, in his very life. There was patience and tolerance in his manner, but it was as though he had no choice in that matter, and he’d simply resigned himself to living with me...” (Márai, 2012, p. 12). Ilonka’s very existence is now a burden because Peter’s own deepening loneliness was already a burden: “He was sad and solitary...he was beyond anyone’s help, even mine” (Márai, 2012, p. 13). As Ilonka emphasizes here, Peter is in fact not only alone, he is now ‘solitary’.

After his child’s death, Peter retreats further into his shell, considering Ilonka’s love as a burden. He married due to societal values imposed on him, and even being loved feels overwhelming to him: “I don’t feel a great need to be loved...” (Márai, 2012, p. 18). He even asks Ilonka to love him less: “...I can’t surrender myself to feeling...try to love me a little less...Your heart must let me go...I can’t live under conditions of such emotional tension” (Márai, 2012, p. 18-19). These words reflect his struggle for authentic life. Ilonka’s love feels like an existential trap, obstructing his self-recognition and freedom, and risks confining Peter into an undesired identity, fuelling his alienation. From Sartrean and Heideggerian perspectives, Peter seeks freedom to define his own existence, wanting to escape bad faith and societal impositions to achieve authenticity. His statement “I cannot surrender myself to feeling...” highlights, in this context, his anxiety about inauthenticity, striving to find a place on authentic ground. Moreover, this is essentially the state of being caught up in the world and mundane concerns to the extent that the individual is alienated from his or her authentic self. To put it more precisely, surrendering to emotions is the loss of one’s own self and existence in the mundane norms into which one is completely thrown, and ultimately becoming like everybody else (Daseins in the Heideggerian sense). At this point, due to the anxiety he experiences in order not to fall into this inauthentic situation, he intellectually refers to the significance of such feelings and strives to find a place for himself on authentic ground.

The symbolic reflection of Peter's deepening loneliness appears in the narrative in Michelangelo's Pieta statue, which is essentially a powerful representation of what Peter aspires to:

“...that wonderful sculptural group with four figures in the Duomo [...] the Pietà [...] The face there was a human face without desire, without anger, a face purged by fire, one that knew everything and wanted nothing, not even revenge, not even to forgive — nothing, absolutely nothing... That this was ultimate human perfection, this sacred indifference, this absolute solitude and deafness to both joy and sorrow ...” (Márai, 2012, p. 26).

The expression “human face without desire, without anger” combined with Peter's earlier statement “I can't surrender myself feeling...” clearly proves that he aspires to reach an authentic existence, untainted by artificiality, of the burdens of bourgeois upbringing. The statue is the embodiment of an authentic life and purity that transcends the worldly expectations and sufferings of social ties, that is, sociality.

Within the perspective of Heidegger, the way to reach the condition that Peter calls “ultimate human perfection” is to turn to a way of life that is completely detached from the concerns of daily life, which is everydayness. His remarks such as “absolute solitude and deafness to both joy and sorrow...” are the peace that comes from living on such an authentic ground. In Sartrean terms, this “absolute solitude” evokes the state of being “condemned to freedom” because the way to find the authentic ground is to break away from the external or imposed identities. The detachment that leads to this individuality has a liberating effect. Likewise, Lacan's perspective sees the statue as the unattainable ‘Other’-Peter's idealized self that he desires but cannot achieve- which urges him further seeking for authenticity. Peter's aforementioned expression concerning statue as “human face without desire, without anger” is also significant in the Lacanian perspective as this statue with these qualities represents an ideal ego, purified from social constraints, emotional conflicts of human beings and symbolic webs of culture and language that limit one. Thereby, for Peter, the statue is a mirror image which stands for his deepest and pure longing for a coherent self which he first perceived in Lazar and now sees in the Pieta statue. However, the symbolic order, which Lacan calls as the social, cultural, and linguistic networks that are already present before the birth of the individual, into which the individual is born (Lacan, 2001, p. 1), constantly mediates Peter's desires and prevents him to reach his idealized self. Thus, this statue paradoxically both stands for his desired authentic ground and the very source of his deepening alienation, which underscores the problematic of his fragmented existence.

One of the main reasons why Peter is struggling on the slippery ground is revealed through Lazar's confession. Lazar acknowledges that his influence over Peter was shared with Judit Aldoza, a woman from Peter's past whose presence still wields strong power over him. Judit, who symbolizes

Peter's second idealized self, embodies both a source of inspiration and an existential threat which create a deep internal conflict for him.

For Peter, Judit's presence has almost the same effect as Lazar. At first, just a housemaid, Judit transforms in Peter's eyes during a single, seemingly insignificant moment. One Christmas day, Peter experiences an epiphany seeing Judit by the fireplace and perceives an idealized purity he has never known: he senses a stationary, primal part of himself – sleeping beast- awakening (Márai, 2012, p. 84). In this sense, Judit is an entity that activates Peter's innermost parts, representing a unity that he lacks in his bourgeois life, in Lacan's terms, present in their most perfect and complete form in the mirror in the imaginary order. Apparently from that moment onwards, for Peter, Judit symbolizes an idealized unity that Peter believes he lacks due to his bourgeois identity. He imagines Judit can provide the pure, unspoiled unity of body and soul. However, Peter's intense attachment to Judit causes a deep rift between his social identity and his idealized self. Even Judit's memories begin to hurt him, and he attempts to take drastic measures:

“He has done everything possible. You have no idea how much effort it has been for him these past years. You could move mountains with the strength he has spent in denying that memory. [...] Do you know what he was doing? He was consciously trying to alienate himself from his feelings. It was like someone talking and reasoning with a stick of dynamite, persuading it not to go off” (Márai, 2012, p. 36).

In both the Heideggerian and Sartrean sense, his desire to purge himself off his feelings and memories of her reveal his avoidance of authentic existence. With this choice of repressing the authentic feelings, Peter seeks refuge in the superficial security of everydayness and falls into a trap of bad faith. This way, he avoids the existential anxiety that authentic existence necessitates it. At the same time, from a Lacanian perspective, Peter's attempt to break his bond with Judit reflects his conflict between social identity and his idealized self. Since Judit represents his second idealized self, an embodiment of authentic identity, her persistent presence would be a huge treat for his existential struggle within the symbolic order. The idealized, imaginary image of Judit promises integrity for Peter, but at the same time, it has a potential to disrupt his identity which could increase his dissonance and alienates him in his social life by widening the gap between who he is (his social identity) and who he wants to be. Thus, the act of forgetting outlines his tragic condition on the slippery ground of authenticity and inauthenticity.

Peter eventually marries Judit, whom he believes to be pure given the social class to which she once belonged, in order to achieve authentic life and self, but the Judit he knew as the housemaid of their house is no longer the old Judit. She is now an impure individual, acculturated by the very sociality that Peter essentially hates and desperately wants to escape from: “The face you saw was

only a mask, a dramatic mask for a character in a play. When I first saw it, the face was open, full of expectation and patience, radiant and open [...] The face grew more solemn later, graver and more solemn. The eyes became more watchful..." (Márai, 2012, p. 64). Therefore, from both Sartrean and Heideggerian perspectives, Judit has eaten the 'poisonous fruit' of the social and fallen into the clutches of the ordinary, that is, inauthenticity of they-self. In this sense, Judit's transformation signifies the contamination of the untainted ideal represented by Michelangelo's statue before. Her once "radiant, and open" countenance -which symbolizes a primordial, untouched purity that Peter longed- is now replaced by "a dramatic mask" burdened with cultural knowledge and artificiality that comes along with it. Judit thus becomes a disruptive force which penetrates and shatters Peter's closed, hermetic space. From a Lacanian perspective, Judit's transformation in this context is the result of the influence of the symbolic order dominated by linguistic and cultural norms. Peter's desire to marry with Judit was about to capture her idealized form through which he could overcome the symbolic alienation he experienced. However, her transformation reminds him the impossibility of his idealized dream. Therefore, Peter's existence has once again suffered a major blow in terms of reaching an authentic life and self, pushing him into a deep, existential loneliness.

Indeed, the profound meaning of this loneliness for Peter is the point at which he confronts the phenomenon of 'nothingness'. The context of it represents for Peter the culmination of his loneliness and alienation such that it is the point where the individual performs an act of leave-taking: "But there comes the point when your soul overflows with the desire for solitude, when all you want is, quietly, with a proper human dignity, to prepare yourself for the end, for the last human task of all: for death" (Márai, 2012, p. 101). In the act of embracing death, which he considers as a final task, Peter essentially confronts the ultimate principle of human existence: his finitude. For Peter, this act, which he describes as a final task and journey, is also the ultimate point of his hope to find an authentic life: "In the end one must be alone... [...] And you want to live alone, to live without a purpose, to render up everything to those who have a right to it, and then to leave; to wash your soul clear and wait" (Márai, 2012, p. 102). From the existentialist perspective, this ultimate point is the point at which the individual confronts his finitude. In the Sartrean context, it is the point at which the individual ascribes meaning to his existence by making a free choice with a pure consciousness, and Peter makes a free choice in this regard. Similarly, in the Heideggerian context, Heidegger argues that an individual as Dasein confronts his finitude with a full realization of his transience, as an effort to reach the ground of authentic existence by getting

rid of all the artificialities dictated by the inauthentic condition³ (Watts, 2011, p. 95). In this sense, Peter's desire to embrace death emphasizes this determination.

Peter's determination is echoed further in both his own and Judit's words: "He said, "I'm leaving, because I'm superfluous: it is me that is the one too many." I saw him just once more [...] the way people do when they are absolutely certain where they are going — that's to say, to their own annihilation" (Márai, 2012, p. 159-160). In a state of self-conscious acquiescence, Peter goes to embrace the emptiness that could define his authentic existence. Peter's recognition of his own existence as 'superfluous' signifies his complete detachment from his inauthentic societal role, because despite all the failures on the slippery ground of authenticity-inauthenticity, Peter still strives to reach the authentic self-inherent in his existence.

Conclusion

By using the historical trauma of the 20th century's greatest war and the ingrained cultural continuity of the bourgeois class of past centuries as the backdrop for his narrative, Sandor Márai brings the problematic of authenticity to the forefront. Through the existential struggles of the protagonist Peter and his relationships with other characters, the novel transcends mere personal narrative, in essence, it becomes a narrative that reveals how identity, culture, and historical conditions intertwine and affect the individuals' understanding of the authentic self. In this context, the fact that the novel was written in 1941 is a significant element that reveals the author's main intention, since the search for authenticity seems to be the only way for individuals in a world that has begun to lose its mission of providing meaning, which is the main emphasis placed on at this point. In an increasingly absurd and artificial world, - either through traditions such as the bourgeois system or through mechanized human relations following the progress of modernity - individuals try to compensate for the facts of purity or perfection that they cannot find in the world, in other words, in external reality, with their aspiration to attain their authentic selves that they assume to be within them, just as Peter.

Indeed, Peter's inability to attain the authentic life and self he seeks indicates, in a broader context, to a critique of social institutions and the cultural identities produced within this framework. Furthermore, identities imposed by bourgeois norms and such cultural systems alienate individuals from authentic possibilities (self, life, etc.). Following this point on, rather than merely depicting a character's existential conflict, the narrative implicitly questions the viability of an authentic existence within rigid social frameworks, which suggests that authenticity, although desired and

³ The notion referred to here is Being-towards-death proposed by Martin Heidegger.

pursued, is constantly mediated, and disrupted by historical and cultural realities. Consequently, Peter's story points to a universal human condition in which authenticity, while fundamental to self-realization, is permanently shaped by the historical moment and cultural milieu in which one exists.

In conclusion, Peter's journey towards an authentic self and life, in a broad sense, emphasizes the necessity to contemplate the question of authenticity in broader contexts - social, cultural, and historical- in existential discussions. This is why the issue of authenticity is given particular attention and discussed in detail.

References

- Çelebi, V. (2014). Jean Paul Sartre'in varoluşçuluk düşüncesi. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 4(2), 63-76.
https://beytulhikme.org/?mod=makale_tr_ozet&makale_id=65160#.
- Göncüoğlu, M. Ö. (2020). Heidegger's *dasein* and *angst*: examining the anxiety of existence in Ingmar Bergman's *Persona*. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22(2), 509-522.
<https://doi.org/10.16953/deusosbil.528178>.
- Guignon, C. (2004). *On being authentic*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203646793>.
- Heidegger, M. (1962). *Heidegger, being and time* (J. Macquarrie and E. Robinson, Trans.). Harper & Row.
- Inwood, M. J. (1997). *Heidegger: a very short introduction*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/actrade/9780198828662.001.0001>.
- Judit, P. (2017). Foreigners in Sándor Márai's writings with an emphasis on his articles for newspapers. 1-16.
https://www.academia.edu/33815669/Foreigners_in_S%C3%A1ndor_M%C3%A1rai_s_writings_with_an_emphasis_on_his_articles_for_newspapers.
- Kierkegaard, S., & Kaufmann, W. (1956). *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. Meridian Books.
- Lacan, J. (2001). *Écrits: a selection* (Alan Sheridan, Trans.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003059486>.
- Márai, S. (2012). *Portraits of a marriage*. Vintage.
- Sartre, J. P. (1948). *Anti-Semite and Jew*. Schocken Books. <https://psycnet.apa.org/record/1949-04214-000>.
- Sartre, J. P. (1997). *Being and nothingness: an essay on phenomenological ontology*. Philosophical Library.
- Sartre, J. P. (2007). *Existentialism is a humanism*. Yale University Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv15vwkgx>.
- Watts, M. (2011). *The philosophy of Heidegger*. Routledge. <https://philpapers.org/rec/WATTPO-23>.
- Withy, Katherine (2011). Situation and limitation: making sense of Heidegger on thrownness. *European Journal of Philosophy* 22(1), 61-81. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2011.00471.x>.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 9, Haziran/June 2025)

Tuhfetü's-Seniyye'de Bitki İsimleri ve Faydaları*

Ramazan Tugay ÖZDEMİR

Dr.

Bağımsız Araştırmacı

rtugayozdemir@gmail.com

 ORCID 0000-0002-5318-1031

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 10.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 19.02.2025

Atıf/Citation

Özdemir, Ramazan Tugay (2024). *Tuhfetü's-Seniyye'de Bitki İsimleri ve Faydaları*. *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (9), 16-46.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

* Bu makale Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Saadet Karaköse danışmanlığında yazar tarafından 2024 yılında tamamlanan *Deşîş' Mehmed'in et-Tuhfetü's-Seniyye İle'l-Hazreti'l-Haseniyye İsimli Farsça-Türkçe Sözlüğü (İnceleme, Metin, Dizin, Tıpkıbasım)* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Öz Bu çalışma, XVI. yüzyılda Deşîşî Mehmed Efendi tarafından yazılan *Tuhfetü's-Senîyye* adlı sözlükte geçen bitki isimleri ve bu bitkilerin halk hekimliğindeki kullanımını ele almaktadır. *Tuhfetü's-Senîyye*, yalnızca bir Farsça-Türkçe sözlük olmanın ötesinde, dönemin kültürel, bilimsel ve tıbbi birikimlerini yansıtan önemli bir eserdir. Sözlük, Farsça kelimelere Türkçe karşılıklar sunarken, aynı zamanda astronomiden botaniğe, geleneksel tıptan halk inançlarına kadar geniş bir konu yelpazesini kapsamaktadır. Çalışmada, sözlükte yer alan bitki isimleri alfabetik sırayla verilmiş, bu bitkilerin hangi hastalıkların tedavisinde kullanıldığı ve halk hekimliği içerisindeki yeri incelenmiştir. Türk tıp tarihi bağlamında değerlendirildiğinde, Türklerin tıp anlayışının Orta Asya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na ve modern Türkiye'ye kadar uzanan köklü bir geçmişe sahip olduğu görülmektedir. İlk dönemlerde Şamanizm'in etkisi altında gelişen Türk tıbbı, İslamiyet'in kabulüyle birlikte bilimsel bir temele oturmuş, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde bimarhaneler (hastaneler) kurulmuş, hekimlerin yetiştirildiği medreseler açılmıştır. XIII. yüzyıldan itibaren Arapça ve Farsçadan yapılan çevirilerle başlayan tıp literatürü, XIV. yüzyıldan itibaren Türkçe eserlerle zenginleşmiş ve XV. yüzyıldan sonra telif eserlerin sayısı hızla artmıştır. Osmanlı döneminde tıp kurumsal bir yapıya kavuşmuş, hekimbaşılık kurumu oluşturulmuş ve tıbbi bilgi birikimi çeşitli eserler aracılığıyla sistematik hâle getirilmiştir. *Tuhfetü's-Senîyye*, dönemin halk hekimliği uygulamalarına ışık tutan önemli bir kaynaktır. Sözlükte geçen bitki isimleri, hem halk arasında kullanılan geleneksel ilaçları hem de dönemin hekimlerinin bitkisel tedavi yöntemlerini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Eserde; bitkilerin ilaç, panzehir ve besin olarak kullanımı hakkında detaylı bilgiler verilmiş, bazı bitkilerin farklı kültürlerde nasıl adlandırıldığına ve hangi hastalıklarda kullanıldığına dair açıklamalar yapılmıştır. Sonuç olarak, *Tuhfetü's-Senîyye*, yalnızca bir dilbilim kaynağı değil aynı zamanda halk hekimliği ve botanik bilgisi açısından da önemli bir başvuru eseridir. Bu çalışma, Osmanlı dönemi tıbbi uygulamalarını anlamak ve bitkilerin geleneksel tıptaki yerini kavramak açısından değerli veriler sunmaktadır.

Anahtar sözcükler: *Tuhfetü's-Senîyye*, *Lügat-ı Deşîşî*, halk hekimliği, bitki isimleri sözlüğü, Osmanlı tıbbı

Plant Names and Their Benefits in *Tuhfetü's-Senîyye*

Abstract This study examines the plant names mentioned in *Tuhfetü's-Senîyye*, a dictionary of 16th century written by Deşîşî Mehmed Efendi, and their use in folk medicine. *Tuhfetü's-Senîyye* is not merely a Persian-Turkish dictionary; it is also a significant work reflecting the cultural, scientific, and medical knowledge of its time. While providing Turkish equivalents for Persian words, the

dictionary covers a wide range of topics, including astronomy, botany, traditional medicine, and folk beliefs. This study presents the plant names in alphabetical order and explores their medicinal properties and role in folk medicine. From a historical perspective, Turkish medicine has evolved from its roots in Central Asia to the Ottoman Empire and modern Turkey. In its early phases, Turkish medicine was influenced by Shamanism, where shamans used herbal remedies, prayers, and rituals to treat illnesses. With the adoption of Islam, medical advancements accelerated, and Turkish scholars benefited from the scientific and medical knowledge of the Islamic world. During the Seljuk and Ottoman periods, hospitals (bimarhanes) were established, medical education was institutionalized through madrasas, and physicians studied the works of prominent Islamic scholars such as Avicenna and Rhazes. Beginning in the 13th century, medical literature in Anatolia expanded through translations from Arabic and Persian, and by the 14th century, original Turkish medical works began to emerge. By the 15th century, the number of Turkish medical books had increased significantly, contributing to the systematic development of medical knowledge. *Tuhfetü's-Seniyye* serves as an important source for understanding folk medicine practices of the period. The plant names recorded in the dictionary shed light on both traditional remedies used by common people and the herbal treatments employed by physicians of the time. The work provides detailed information on the medicinal, antidotal, and dietary uses of various plants, offering insights into how these plants were named and applied across different cultures. In conclusion, *Tuhfetü's-Seniyye* is not only a linguistic resource but also a valuable reference for folk medicine and botanical knowledge. This study contributes to understanding the medical practices of the Ottoman period and the role of plants in traditional healing methods.

Keywords: *Tuhfetü's-Seniyye*, *Lughat-i Desbişi*, folk medicine, dictionary of plant names, Ottoman medicine

Giriş

İnsanlar geçmişten beridir hastalıklarına şifa aramak için çeşitli yollara başvurmuştur. Bunlardan biri de bitkilerle olan tedavi yöntemleridir. Bitkilerin faydalarını arayan insanoğlu geçmişte bunu deneme-yanılma yöntemiyle gerçekleştirmiştir. Daha sonrasında bitkilerin faydalarını ve zararlarını çözen insan, bunları kategorilere ayırmıştır. İlerleyen dönemlerde tıbbın gelişmesiyle birlikte bu bitkiler ilaç ya da panzehir olarak kullanılmıştır. “İlk insanlar yaşamlarını sürdürebilmek için doğada bulunan birçok bitki türünü günlük diyetlerine eklemişlerdir. Doğada aynı ortamı paylaştıkları evcil ve vahşi hayvanların davranışlarını inceleyerek zararlı olmadığını düşündükleri bitkileri yiyecek

zinciri içerisine eklemiş, farklı etkilerini gördükleri diğer bitkileri de tedavi amaçlı kullanmaya başlamışlardır” (Özdemir & Erdal, 2021, s. 58).

Türk hekimliği, Orta Asya'dan Osmanlı İmparatorluğuna ve modern Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar uzanan geniş bir tarihsel süreci kapsar. Bu süreçte, tıbbi bilgi birikimi ve uygulamalar kültürel, sosyal ve bilimsel değişimlerle gelişerek günümüze ulaşmıştır.

Türklerin tıp alanındaki ilk uygulamaları, Şamanizm'in etkisi altında şekillenmiştir. Şamanlar, bitkisel ilaçlar, dualar ve ritüellerle hastaları iyileştirmeye çalışmışlardır. Bu dönemde hastalıklar genellikle kötü ruhların etkisiyle ilişkilendirilmiş ve tedavi yöntemleri mistik uygulamalarla birleştirilmiştir. Ayrıca, Türkler doğaya hâkim bir toplum oldukları için birçok şifalı bitkiyi tanımış ve kullanmışlardır.

Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle birlikte tıbbi gelişmeler hız kazanmıştır. Türkler, İslam dünyasının bilim ve tıp alanındaki birikiminden yararlanarak kendi tıp anlayışlarını geliştirmişlerdir. Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları döneminde hastaneler (bimarhaneler) kurulmuş, tıp eğitimi veren medreseler açılmış ve hekimler, İbn Sina ve Razi gibi büyük İslam tıbbi âlimlerinin eserlerini inceleyerek uygulamalarını geliştirmişlerdir. “Anadolu sahasında XIII. yüzyıldan itibaren tercümeyle başlayan Türk ilmi, XIV. yüzyılda hem tercüme hem de telif eserlerle kendini göstermiştir. XIII. yüzyılda ilmî ve edebî eserlerde yazı dili olarak kullanılan Arapça ve Farsça, Beylikler dönemi ile yerini Türkçeye bırakmaya başlamıştır. Bu dönem eserlerinde, dönemdeki siyasi olaylardan kaynaklı da olsa Türkçeleşme akımı hissedilmektedir. Her alanda olduğu gibi tıp ilmi de genellikle tercüme ve derleme eserlerle kendini göstermiştir. Anadolu sahasında tıp alanında verilen ilk Türkçe eserler 14. yüzyılda görülmüştür. 15. Yüzyıldan itibaren Türkçe tıp kitaplarının sayısı hızla artmış, müellifler faydalandıkları kaynakları belirterek eserlerine kendi fikirlerini eklemişlerdir” (Sofuoğlu, 2017, s. 1)

Osmanlı İmparatorluğu döneminde tıp kurumsal bir kimlik kazanmıştır. II. Bayezid Darüşşifası ve Süleymaniye Darüşşifası gibi büyük sağlık kompleksleri, Osmanlı'nın tıp alanındaki ileri düzeydeki anlayışını yansıtmaktadır. Osmanlılar, tıp eğitimine büyük önem vermiş ve hekimbaşılık gibi idari görevler ihdas ederek sağlık sistemini düzenlemişlerdir.

İslam kültüründe ve onun etkisindeki Türk biliminde de bitkiler hakkında birçok kitap yazılmıştır. Yukarıda belirttiğimiz üzere bu kitaplar hem çeviri hem de telif eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anadolu Sahasında Yazılmış Tercüme ve Telif Tıp Eserleri

Daha önce bahsettiğimiz üzere İslam'ın etkisiyle Anadolu sahasında birçok tercüme ve telif tıp eseri yazılmıştır. Bunların çoğu Müslümanların ve müminlerin sağlıklarının bozulması durumunda nasıl davranılacağı ile ilgilidir. Hz. Muhammed'in de “Çoğu insanın farkına varamadığı iki nimet vardır

ki, onlar sağlık ve boş vakittir” (Buhari, 6412) şeklindeki hadisi nedeniyle bu alanda da eserler verilmiştir. Öyle ki Tıbb-ı Nebevî adıyla da tıp eserleri yazılmıştır. Aşağıda vereceğimiz eserler Anadolu sahasında yazılan Türkçe tıp eserleridir.

Tuhfe-i Mübârizî, Hekim Bereket

Tuhfe-i Mübârizî, bilim dünyasına Mahmud Mes’ud Koman tarafından tanıtılmıştır. “Hekim Bereket tarafından İbni Sinâ’nın Kanun’u esas alınarak yazılmış olan bu eser, ön sözünden anlaşıldığı üzere aynı yazar tarafından ilk olarak Lübâbü’n-Nühab adıyla Arapça olarak yazılmış, daha sonra yine kendisi tarafından Farsçaya ve nihayet Türkçeye çevrilmiştir” (Erdağı, 2000, s.48). Bu eser, Adnan Adıvar’a göre de Anadolu’da yazılan ilk Türkçe telif eser olarak kabul edilmektedir. “Eserin mukaddimesine göre Hekim Bereket kitabını, İbni Sinâ’nın Kanun kitabındaki bazı bölümlerden seçmeler yaparak düzenlemiş; bitkiler, tedavi ve ilaç hazırlama hakkında kendi deneyimlerinden bazı bilgiler eklemiş ve her bölümün daha iyi anlaşılabilmesi için ayrıca daireler çizmiştir (Erdağı, 2000, s. 49).

Edviye-i Müfrede, Geredeli İshak b. Murad

Adnan Adıvar’a göre bu eser 13. Aydınoğullarından Umur Bey tarafından İbnü’l-Baytar’ın “Kitabü’l-Cami’ fî’l-Edviyeti’l-Müfrede” eserinden kısaltılarak Türkçeye kazandırılmıştır. “Yazar, eserin başında eserin iki bölümden oluştuğunu belirtir. Birinci kısımda faydalı otlar ve bu otların özellikleri anlatılır. İkinci kısımda ise bazı hastalıkların sebebi, teşhisi ve tedavisi anlatılır. İkinci kısım dört makaleden oluşur. Yazarın iki kısım olarak belirtmesine rağmen bu iki kısımdan sonra iki bölüm daha vardır. Üçüncü bölümde Zeyneddin bin İsmailü’l-Cürcanî’nin eseri olan Zahire-i Harezmsâhi’den ve İbn-i Sina’dan naklen verilen bazı makaleler vardır. Dördüncü bölümde ise Arapça-Farsça-Türkçe terimler sözlüğü bulunmaktadır” (Aydeniz, 2008, s. 7-8)

Tercüme-i Kâmilü’s-Sinâ’a (Kitâbü’l-Melikî)

İranlı tıp âlimi olan Ali ibn Abbas el-Mecûsî’nin bu eseri 13. yüzyıla kadar hem İslam dünyasında hem de Avrupa’da ders kitabı olarak okutulmuştur. “Ali ibn Abbas’ın en önemli eseri Kâmilü’s-Sinâ’atî’t-Tıbbiyye’dır. Eser Ali ibn Abbas’ın özel hekimi olduğu Büveyhî hükümdarlarından Adudüddavle’ye ithafen yazılmıştır” (Böler, 2014, s. 14). “Kâmilü’s-Sinâ’atî’t-Tıbbiyye İbni Sina’nın Kanun’u yazılncaya kadar Doğu hekimliğinin baş kaynaklarından birisi olmuştur. Ali ibn Abbas eserin ön sözünde kendinden önceki büyük tıp eserlerini inceler. Mesela Hipokrat’ın aforizmalarının kısa olduğunu ve Galen’in türlü türlü hastalıklardan bahsederek toplu ve etraflı bir kitap yazmadığını Zekeriya Er-Razi’nin El-Hâvî’sinin zayıf noktaları bulunduğunu saydıktan sonra kendisinin daha düzenli bir yol tutacağını söyler.” (Böler, 2014, s. 14).

Ali ibn Abbas tarafından yazılan Kâmilü's-Sinâ'atî't-Tıbbiye adlı eseri Türkçeye de birçok kez tercüme edilmiştir. “Ali ibn Abbas'ın eseri Kâmilü's-Sinâ'atî't-Tıbbiye'nin tespit edilen üç çevirisi vardır. Bunlardan ilki İnebey (Bursa) Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesinde bulunmaktadır. ... Kâmilü's-Sinâ'atî't-Tıbbiye'nin bir başka tercümesi İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Enstitüsü Kütüphanesinde 4480 numarada kayıtlıdır. ... Kâmilü's-Sinâ'a adıyla kayıtlı bir başka eser Manisa İl Halk Kütüphanesi 1853 numarada yer almaktadır. 53 varaklık eser, talik yazı ile yazılmış olup, 32x21.5 (24x15.5) cm ebatlarındadır.” (Böler, 2014, s. 17-18-19).

Müntahab-ı Şifâ, Hekim Celâlüddin Hızır (Hacı Paşa)

Hacı Paşa olarak bilinen ve Anadolu'nun İbn Sinâ'sı olarak anılan Hekim Celâlüddin Hızır'ın Müntahab-ı Şifâ adlı eseri Anadolu'da yazılan ilk tıp kitapları arasında yer almaktadır. “Aydınoglu İsa Bey için Arapça yazdığı *Şifau'l-Eskam ve Devau'l-Alam* adlı tıp kitabından seçtiği bölümleri Türkçeye çevirerek meydana getirdiği tıp kitabıdır (Akarsu vd., 2020, s. 5). “Hacı Paşa'nın Aristoteles, Hippokrates, Ephesoslu Rufus, İbn Sina, Hekim İshak, Medayini, Ebu Cüreyh, Muhammed bin Zekerriya, Hekim Huneyn gibi dönemlerinin önemli Batılı ve Doğulu hekimlerinden aldığı tedavi yöntemlerini uygulamış olduğu, gerektiğinde kendi geliştirdiği metotları da ekleyerek tavsiye ettiği görülmektedir.” (Akarsu vd., 2020, s. 18).

Tervîhü'l-Ervah, Ahmedî

Bu eser, Ahmedî'nin en büyük mesnevisi özelliğini taşımaktadır. Aynı zamanda Türk edebiyatında da yazılan ilk manzum tıp kitabı olarak karşımıza çıkmaktadır. “Ahmedî'nin Tervîhü'l-Ervah'ında Arapça ve Farsça bitki adlarından yararlanıldığı gibi çok sayıda Türkçe bitki adları da karşımıza çıkmaktadır” (Özer, 2023, s. 20). Ahmedî, Tervîhü'l-Ervâh isimli eserin ön sözünde bu eseri neden yazdığını açıklamıştır. “Ahmedî, Tervîhü'l-Ervâh'ın dibâcesinde 4a/44 “düzelm tıbda birkaç kavânin / ki ola tuhfe-yi şâh-ı selâtin” beyitiyle tıbbâ ait bazı meselelerden bahsedeceğini söyleyerek, ismini zikretmemekle birlikte bunu Süleyman Çelebi namına yazmıştır.” (Özer, 1995, s. 12).

Yâdigâr-ı İbn-i Şerîf

Yâdigâr isimli eser 15. Yüzyılda yazılan tıp kitapları arasında yer almaktadır. Bu eser Tabib İbn-i Şerîf tarafından kaleme alınmıştır. İbn-i Şerîf, Yâdigâr adlı eserini, Müslüman ve müminlerin sağlıkları bozulduğunda ve hastalandıklarında ihtiyaç duyacakları bilgileri sunarak, onların iyileşmelerine ve şifa bulmalarına yardımcı olmak amacıyla kaleme almıştır (Altıntaş, 2017). İbn-i Şerîf, bu eserinde, tanınmış tıp kitaplarından pek çok önemli ve faydalı bilgiyi özenle derleyerek sade ve öz bir şekilde sunduğunu belirtir. Bu tür inceliklerin ve faydaların her kitapta bulunamayacağını vurgulayarak, bilginin değerini ve seçkinliğini ön plana çıkarır. Ona göre,

olgunluk ve fazilet sahibi kimselerin asıl gayesi de bu tür derinlikli bilgilere ulaşmaktır (Altıntaş, 2017).

Mütercimi Belli Olmayan Bâh-nâme-i Pâdişâhî Tercümesi

Bu eserin müellifi ve tercüme tarihi belli değildir. “Yazmanın tamamı 36 varaktır. Her sayfada 13 satır mevcuttur. Nüshanın istinsah tarihi ve müstensihi belli değildir. Eserin giriş kısmında Sultan Yakup bin Devlet Han adına tercüme edildiği belirtilmiştir. Germiyan Beylerinden II. Yakup Bey (1388–1390) ve Sultan Yakup bin Devlet Han (1402–1428) adına yapılmış bir çeviridir. Nâsır-ı Tûs’ın (ö: H.672/M.1273), Farsça yazılmış Bâh-nâmesi’ne atfen yazılmıştır.” (Karaman, 2019, s. 17).

Kitâb-ı Müntahab, Abdülvehhâb bin Yûsuf ibn-i Ahmed el-Mârdânî

Abdulvehhâb bin Yusuf, Osmanlı sarayına sunulan ilk Türkçe tıp kitabı olarak kabul edilen Müntahab-ı Fit’t-Tıbb adlı eseri kaleme almış ve bu eserle tanınmıştır. “Müntahab-ı Fit’t-Tıbb, müellifi’nin muteber kitaplardan alıntılar yaparak derlediği ve kendi bilgi, görgü ve tecrübeleriyle şekil verdiği bir tıp kitabıdır. Eser, genel tabâbet konusunda yazılmış ; insan anatomisinden, insana ait hastalıklardan, hastalıklarda kullanılacak ilaçlardan, ilaçların prospektüslerinden, bu hastalıkların ameliyat veya ilâçla tedavisinden, mizaçtan, mizaca etki eden faktörlerden, gıdalardan, gıdaların özelliklerinden, bitkilerden ve bitki terkiplerinden kısaca insan hayatına bağlı olarak tıpla ilgili ve ilişkili hemen her konudan bilgilerin verildiği önemli bir kaynaktır.” (Güven, 2005, s. 9).

İlyâsiyye, Şirvanlı Muhammed bin Mahmud

Şirvanlı Mehmed bin Mahmud 15. yüzyılın ilk yarısında adını duyurmuş meşhur bir hekimdir. O yazdığı birçok bilimsel eserlerle kayıtlara geçmiştir. Bu eserlerden biri de Menteşeoğullarından İlyas Bey adına yazdığı İlyâsiyye adlı eseridir. Yazar, bu eseri önce Arapça yazmış daha sonra İlyas Bey’in isteği üzerine Türkçeye çevirmiştir. Eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerine sahip olan eserde birbirinden farklı konulardan bahsedilmektedir. “Eser, bir mukadime ve on altı baptan oluşmuştur. Mukadime kısmında Allah’a, Hz. Muhammed ve onun ashabına övgüde bulunmuş ardından eserin sebeb-i telif kısmına geçmiştir. Birinci bap, insanın faydasına olacak şeylerden bahseder. Bu bölüme bir de fasıl kısmı eklenmiştir. İkinci bap, hayvanların faydaları hakkındadır sırayla çeşitli hayvanların nelere faydalı olduklarına değinilir. Üçüncü bap, hühürün faydalarından bahseder. Bu bapta bir fasıl kısmı daha bulunur, onda da ar kuşundan ve faydalarından bahsedilir. Dördüncü bap, bitkiler hakkındadır.” (Demir Öztürk, 2019, s. 599).

Kemâliyye, Şirvanlı Muhammed bin Mahmud

Şirvanlı Mehmed bin Mahmud'a atfedilen eserlerden bir tanesi de Kemâliyye'dir. "Kemâliyye'nin yazılış amacı ve sebebi göz önüne alındığında tercüme bir eser değil, çeşitli reçetelerin toplandığı yarı telif bir eser olduğu söylenebilir. Eser hazırlanırken daha önce yazılmış olan tıp yazmalarından yararlanılmıştır. Bu eserler yazmanın çeşitli yerlerinde eser veya yazar adı verilerek ya da belirsiz bir şekilde dile getirilmiştir. Bu eserlere gönderme yapmanın asıl nedeni bize göre söylenen reçetelerin doğruluğunu pekiştirmek, okuyucuyu ilacın etkili olduğuna inandırabilmektir." (Şahin, 2005, s. 153).

Tuhfe-i Murâdî, Şirvanlı Muhammed bin Mahmud

Şirvanlı Mehmed bin Mahmud tarafından yazılan bir başka eser Tuhfe-i Murâdî'dir. "Şirvanî'nin, Tığaşı'nın Ezharu'l-Ejkar isimli kitabından yola çıkarak yazdığı Cevhername isimli eserinin ilaveler yapılmış ve genişletilmiş şeklidir. Tuhfe-i Muradî, değerli taşları çeşidi yönleriyle tanıtmak için yazılmış bir eserdir. Anadolu'da yazılan Türkçe ilk tıp kitapları arasında sayılmasına rağmen, bir tıp kitabı olmayıp içinde tıpla ilgili bilgiler bulunmaktadır. Eser, H. 5 Şubat 833 (M. 1430) tarihinde Bursa'da yazılmış ve Osmanlı hükümdarı II. Murat'a sunulmuştur." (Şirvânî, 2012, s. 19).

Sultaniyye, Şirvanlı Muhammed bin Mahmud

Şirvanlı Mehmed bin Mahmud'un diğer bir eseri Sultaniyye'dir. "Bir mukaddime ve on dört bölüm olarak tertip edilmiş, tıpla ilgili bir kitaptır. Eser Osmanlı hükümdarı Çelebi Mehmed'e sunulmuştur." (Şirvânî, 2012, s. 15).

Yemek Kitabı, Şirvanlı Muhammed bin Mahmud

Şirvanlı Mehmed bin Mahmud'un sağlıkla ilgili yazdığı eserlerden birisi de Yemek Kitabı'dır. Şirvânî, Bağdâdî'nin Kitâbü't-tabîh adlı Arapça eserindeki sırayı takip ederek ve eklemeler yaparak telif bir tercüme eseri oluşturmuştur (Şirvânî, 2012). "Oradaki on bölümü on bir bölüm olarak Türkçeye aktarmış, özellikle yemeklerin sağlıkla ilişkilerini anlatan bölümler yazmıştır. Ayrıca, kitabın ilk 106 yaprağı Arapça *Kitabü't-tabîh*'le paralel ilerlerken Arapça eserin bittiği yerden itibaren herhangi bir işaret konulmadan çok sayıda yeni yemek eklenmiştir. İlk bölümde de Arapça kitaptaki bilgiler genişletilerek verilmiştir." (Şirvânî, 2012, s. 16).

Mürşid, Şirvanlı Muhammed bin Mahmud

Şirvânî'nin yazdığı tıp kitaplarından biri de Mürşid adlı eseridir. "Göz hastalıklarından bahseden Mürşid, Şirvanî'nin son eseridir. ... Eserde; gözün anatomisi ve fizyolojisi, göz hastalıkları, bunların belirti ve tedavileri, göz hastalıklarında kullanılan müfret ve mürekkep ilaçlar anlatılmıştır." (Şirvânî, 2012, s. 16).

Ravzatü'l-'ıtr, Şirvanlı Muhammed bin Mahmud

Mehmed bin Mahmud Şirvânî'nin bir eseri de Ravzatü'l-'ıtr'dır. "Eczacılıkla ilgili bir eserdir. On fasıllık mukaddime ile 44 babdan oluşan eserde ilaçlar, içecekler ve güzel kokularla ilgili bilgiler verilir." (Şirvânî, 2012, s. 17).

Türk tıp tarihinde önemli olan eserlerin bir kısmını yukarıda paylaştık. Anadolu sahasında yazılan, tespit ettiğimiz diğer eserlerin isimlerini yukarıdaki sıralamaya bağlı kalarak aşağıda vereceğiz.

Miftâhu'n-Nûr ve Hazâinü's-Sürûr, Hekim Sinoplu Mümin bin Mukbil

Zabîre-i Muradiye, Hekim Sinoplu Mümin bin Mukbil

Hulâsatu't-Tıbb, Hekim Hayreddîn

Tıbb-ı Neberî Tercümesi (Eş-Şifâ fî-Ehâdîsi'l-Mustafâ), Ahmed-i Dât

Mecmuatü'l-Fevâid, Hekim Beşir Çelebi

Mâ'idetü'l-Hayât, Hoca Akşemseddin

Hazâ'inü's-Sa'âdât, Eşref b. Muhammed

Terceme-i Akrabâdîn, Sabuncuoğlu Şerefeddin

Cerrahiyyetü'l-Haniyye, Sabuncuoğlu Şerefeddin

Mücerrebnâme, Sabuncuoğlu Şerefeddin

Enmuzecü'l-Tıbb, Seyyid Emir Mehmed Çelebi

Lügat-ı Müşkilât-ı Ecza, Derviş Siyahî-i Larendevî

Mecmuatü't-Tıbb, Derviş Siyahî-i Larendevî

Manzûme-i Siyahî, Derviş Siyahî-i Larendevî

Şifâü'l-Fuad li'l-Hazret-i Sultan Murâd, Hekim Zeynelabidin bin Halîlî

Nizâmü'l-Edviye, Sakızlı İsa Çelebi

Devâü'l-Emrâz, Sakızlı İsa Çelebi

Akrabadîn Tercümesi, Hekimbaşı Nuh Efendi

Tedbîrü'l-Mevlûd, Ayaşlı Hekim Şabân Şifâ'î

Şifâ'îyye fi't-Tıbb, Ayaşlı Hekim Şabân Şifâ'î

Resâilü'l-Müşfiye li'l-Emrâzî'l-Müşkile, Hayatizâde Mustafa Efendi

Risâle-i Sevdâ-i Merakiyye, Hayatizâde Mustafa Efendi

Risâle-i Marîz-i Efrenc, Hayatizâde Mustafa Efendi

Risâle-i Pelika, Hayatizâde Mustafa Efendi

Risâle-i Rediye, Hayatizâde Mustafa Efendi

Tuhfetü'l-Erîbî'n-Nâfia li'r-Rûbânî ve't-Tabîb, Hezarfen Hüseyin Efendi

Lisanü'l-Etibbâ, Hezarfen Hüseyin Efendi

Fibrüstü'l-Evrâm, Hezarfen Hüseyin Efendi

Tercüme-i Müfredât-ı İbn-i Baytar, Hekim Rindanî

Teşrihü'l-Ebdân, Şirvanlı Şemseddin-i İtâkî

Tercümân-ı Kibale-i Feylusufân, Şirvanlı Şemseddin-i İtâkî

Gâyetü'l-İtkân fî Tedbiri Bedeni'l-İnsân (Nüzhetü'l-Ebdân fî Tercemet-i Gâyeti'l-İtkân), Salih bin Nasrullah

Tıbb-ı Cedîdü'l-Kimyâ (Tercemetü't-Tıbbi'l-cedîdü'l-kimyâ li-Paraselsus), Salih bin Nasrullah

Müfredât-ı Tıbbiye, Fazlîzâde Mehmed Çelebi

Yazar ve Eser Hakkında

Amasyalı Deşîşî Mehmed Efendi lakabıyla da bilinen Mehmed b. Mustafa b. Lutfullah hakkında kaynaklarda yer alan bilgi azdır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Mısır'da bir müddet kalan ve burada Deşîşe memurluğu yapan Mehmed Efendi, Deşîşî lakabını buradan almaktadır. Bursalı Mehmed Tahir *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde

“İlm-i lügat mütehasşislerinden lisan-ı Farisînin gavâmızına vakıf bir zat olup Amasyalıdır. Mısır emîrî'l-ümerası Hasan Paşa namına 988'de [1580-81] telif ettiği Tuhfetü's-Seniyye ile Hazretî'l-Haseniyye ismindeki lügat-i Farisiyyesi beyne'l-ulema ve'l-üdeba Lügat-i Deşîşî namıyla maruftur ki lügat-i Farisiyyeyi Türkçe mukabilleriyle şerh etmiştir. Bu lügatin 1080 [1669-70] tarihinde telhis edilmiş bir nüshası Kütübhane-i Umûmi'de mevcuddur.” (Bursalı Mehmed Tahir, 2016, s. 319).

diyerek yazardan bahsetmektedir.

Bursalı Mehmed Tahir'in verdiği bilgiye göre Deşîşî Mehmed Efendi eserini 1580-81 yıllarında yazmıştır. Mehmed Efendi yazdığı bu eseri Mısır Beylerbeyi Hasan Paşa'ya sunmuştur. Yazar eserinin ilk bölümünde iki adet mukaddime yazmıştır. İlk bölümde Farsça dil bilgisi kurallarından, Fars dilinin dönemlerinden bahsettikten sonra sözlüğü neden yazmak istediğini belirtir ve daha sonra eseri yazarken hangi kaynaklardan yararlandığını da ekler. İkinci bölümde ise Sasânî padişahları, Derî Farsçası, Farsçaya neden Derî dendiği, bu dilde yer alan Arapça kelimeler ve Arapça alfabesinde yer almayan “pe”, “çe”, “je” ve “gef” harfleri hakkında bilgi verir. Bölümün devamında ise Farsça gramerinden; Farsça isimlerden ve türlerinden, mastar yapılarından, fiillerin geçmiş zaman, geniş zaman köklerinden ayrıca bu kökleri kullanarak nasıl kelime türetilceği ile ilgili kuralları açıklamıştır.

Sözlükler, sözcüklerin karşılığını vermesinin yanında bir milletin kültürünü taşıma, bir dilin söz varlığını koruma vb. görevleri de üstlenmiştir. Türk dilinin ilk sözlüğü *Divanü Lügati't-Türk* tüm bu görevleriyle karşımıza çıkar. Daha sonra yazılan sözlükler de benzer görevleri üstlenerek birçok kelimeyi günümüze kadar taşımış ve unutulmasını engellemiştir. Aynı zamanda Türkler iletişim

kurdukları toplumların dilini ve kültürünü tanımak için de sözlükler oluşturmuş ve bunlardan yararlanmıştır. Bunların başında da Arapça – Türkçe ve Farsça – Türkçe sözlükler gelmektedir. Başlarda manzum sözlük şeklinde ortaya çıkan bu çalışmalar daha sonra mensur sözlük geleneği olarak devam etmiştir. Dillerin dönem dönem sahip olduğu öneme göre de sözlükler hazırlanmıştır. Türklerin İslam dinini kabul etmesiyle birlikte ortaya çıkan Arapça – Türkçe sözlük geleneği daha sonra yerini Farsça – Türkçe sözlük geleneğine bırakmıştır. XVI. yüzyılda Deşîşî Mehmed Efendi tarafından yazılan *Tuhfetü's-Seniyye ile'l-Hazreti'l-Haseniyye* isimli sözlük de bunlardan biridir (Özdemir, 2024).

Lügat-ı Deşîşî adıyla da bilinen bu sözlük Farsça sözcüklerin Türkçe karşılıklarını vermektedir. Mısır'da bulunduğu dönemde Deşîşe memurluğu yapan Mehmed Efendi hem geçmişte yazılan sözlüklerden yararlanmış hem de saha çalışması yaparak bu sözlüğü meydana getirmiştir. Daha önce yazılan sözlüklerin bazılarında gördüğü hataları düzeltmeye çalışması da bu sözlüğü yazma ihtiyacını doğurmuş ve eserin önsözünde bunu dile getirmiştir.

Deşîşî Mehmed Efendi, *Tuhfetü's-Seniyye* adlı eserinde Farsça sözcüklerin karşılığını vermesinin yanında Fars kültürüne dair birçok ayrıntıyı da açıklamıştır. Bunları açıklarken aynı zamanda sahip olduğu Türk kültüründen de yararlanmış ve Türkçede nasıl geçtiğinden bahsetmiştir. Fars dilinin gelişimi, astronomi, giyim tarzları, dinle ve tarihle ilgili olaylar, yemek kültürü gibi konularla birlikte birçok bitkiden ve yer yer bunların faydalarından da bahsetmiştir.

Eserin, Türkiye'de şu ana kadar tespit edilen nüshaları şöyledir:

Afyon, Gedik Ahmet Paşa İl Halk Ktp. 1845

Ankara, Milli Ktp. Bes. A(4937)

İstanbul, Atıf Ef. Ktp. 2716,

İstanbul, Köprülü Ktp. M. Asım Bey 656, 657, 658, 659, 660

İstanbul, Fazıl Ahmed Paşa 1520

İstanbul, Nuriösmariye Ktp. 4280, 4281, 4282, 4283

İstanbul, Süleymaniye Ktp.; Ayasofya 4745, Damat İbrahim 1118, Esad Ef 3210, 3211, Fatih 5243,

Hamidiye 1392, H. Hüsnü Paşa 1098, Lala İsmail 645, Laleli 3558, Reisülküttap 1110, Süleymaniye 989,

Yeni Cami 1157, Yusufaga 368

İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Bağdat Köşkü 383, 384; III. Ahmed 2755, 2756, 2757

Kayseri, Râşid Efendi Ktp., Râşid Ef. Eki 1061

Konya, Yusufaga Ktp. 7517

Eserin, yukarıda verilen 'Türkiye nüshalarının yanında Mısır, İran ve Avusturya'da da nüshalarının olduğu görülmüştür.

Deşîşî Mehmed Efendi, daha önce belirttiğimiz gibi eserin ilk mukaddimesinde neden bu sözlüğü yazmaya gerek duyduğunu ve sözlüğü yazarken faydalandığı kaynakları belirtmiştir. Bu kaynaklar arasında *Hâlimî Lüğati*, Hatîb Rüstem-i Mevlevî'ye ait *Vesîletü'l-Makâsîd* eseri, *Karabîsârî Lüğati*, *Nimetullah Lüğati* ve *Dakâyîku'l-Hakâyık* adlı sözlükler bulunmaktadır.

Yazar eserini bir tertîb üzerine kurmuştur. *Tuhfetü's-Senîyye* isimli eserinin kelime maddelerinin diziminde ilk ve son harfleri esas almıştır. Maddelerin son harfleri bâb olarak kabul edilmiş daha sonra bu bâblar Arap alfabesi düzeninde sıralanmıştır. Bunu da eserin mukaddimesinde *Sûret-i Tertîb-i Lügat* başlığıyla açıklamıştır.

Tuhfetü's-Senîyye sözlüğü Farsçaya ve Türkçeye dair birçok sözcüğü içerir. Bu söz varlıklarını içermesinin yanında eserin içinde yazarın kendi dağarcığında yer alan latife, nükte, rivayet, hikâye, efsane ve manzum parçalara da rastlanmaktadır. Kelimelerin karşılığını vererek bir sözlük özelliği gösteren eser bunun yanında mitoloji, coğrafya, tarih, astronomi, gastronomi, musiki, tabî ilimler, tıp, botanik ve halk hekimliği gibi sözlük dışı konuları içermesiyle de dikkat çekmektedir (Özdemir, 2024).

Tuhfetü's-Senîyye'de Yer Alan Bitki İsimleri ve Halk Hekimliği

Bitkiler, insanlık tarihinde binlerce yıldır hem yemek olarak hem de tedavi amaçlı kullanılagelmiştir. İnsanlar bitkileri ilkel çağlardan beri ya büyü vb. amaçlar için ya da bir hastalığın tedavisinde kullanmışlardır. İnsanlık geliştikçe tedavi amaçlı kullanılan bitki sayısı da günden güne artmıştır.

“Tedavi maksadıyla kullanılan bitkilerin miktarı, antik çağdan beri, devamlı bir artış göstermektedir. Mezopotamya uygarlığı döneminde kullanılan bitkisel drog miktarı 250 civarında idi. Grekler döneminde 600 kadar tıbbi bitki tanınıyordu. Arap-Fars uygarlığı döneminde bu miktar 4.000 civarına kadar yükselmiştir. 19. asrın başlarında ise bilinen tıbbi bitki miktarı 13.000 sayısına erişmiştir.” (Baytop, 1999, s. 3).

Türk halkının çoğunluklu kırsal bölgelerde yaşaması nedeniyle, yabancı bitkilerle yakından ilgilenmiştir. Bu bitkilerin bir bölümüyle gıda, baharat, boya olarak yararlanmış bir bölümünü de şifalı bitki olarak adlandırarak ilaç olarak kullanmıştır. Bazı bitkiler ise büyü yapmak amacıyla kullanılmıştır.

Günümüzde de Türkiye'de birçok endemik bitkinin yer aldığı bilinmekte ve bu bitkilerle ilgili çalışmalar yürütülmektedir. Anadolu'da ise bitkilerin ilaç olarak kullanılması oldukça eski devirlere dayanmaktadır. “Hititler dönemi tıbbi tabletlerinde bulunan reçete formüllerinde kayıtlı bitki adları bunun bir kanıtıdır. Bu dönemlerde yabancı bitkilerden yararlanıldığı gibi, bazı önemli tıbbi bitkiler, drog elde etmek için yetiştirilmekte idi.” (Baytop, 1999, s. 7).

Tıbbi bitkilerin kullanımı ve bunlarla yapılan tedavi bir kültür ve geleneğe dayalıydı. Bunun için halk hekimliği daha çok eski kasaba ve şehirlerde görülmekteydi. İstanbul'da yer alan Mısır Çarşısı da bunun açık örneği olarak görülmektedir. Buralarda yer alan aktarlar ciddi bir şekilde bu bitkileri halkın kullanımı için sunarlardı.

“Bir eczacı gibi bazı temel bilgilere sahip olması gereken attarın gerek sağlık gerekse ticaret bakımından maddelerin korunma usullerini bilmesi, çabuk bozulan maddeleri de tanınması gerekiyordu. Kurutulmuş çeşitli otlar, yapraklar, kökler, çiçekler, tohumlar, meyvalar ve diğer şifalı otların önemli bir kısmı kuru olarak satılırken bazı ilâçların yapılmasında kullanılan nebatî, hayvanî ve madenî maddeler (droglar) ise daha çok basit ve iptidai şekliyle (müfred ilâçlar) tek tek satılırdı.” (Sarı, 1991, s. 94).

Bitkilerin bunca kullanılması doğal olarak onlar hakkında bilgi veren kitapların yazılmasına da vesile olmuştur. Hem tıp kitaplarında hem de sözlüklerde birçok bitki ile ilgili bilgi vardır. “İshak bin Murad tarafından, 1390 yılında Gerede yöresinde yazılan Anadolu'da Türkçe yazılmış bilinen ilk telif kitabı olan *Edviye-i Müfredde* bu tıp kitaplarından birine örnek olarak gösterilebilir” (Önler, 1990, s. 358). Eser hakkında çalışan Mustafa Canpolat çeşitli yönleriyle eseri incelemiş ve bazı bölümlerini yayınlamıştır (Canpolat, 1973). Bunların yanında *Haşâinü's-Saâdât*, *Mücerreb-nâme*, *Müntabâb-ı Şifâ*, *Yâdigâr-ı İbni Şerîf*, Hoca Nusret Efendi tarafından yazılan *Nusret Efendi Risâlesi*, Tarsûsî Osman Hayrî tarafından kaleme alınan *Kenzü's-Sıhbati'l-Ebdânîyye* isimli eserler de şifa amaçlı kullanılan bitkiler hakkında bilgi vermektedir.

Bitki isimleri ve bu bitkilerin faydalarından birçok sözlükte de bahsedilmektedir. Kaşgarlı Mahmud tarafından yazılan Türkçenin ilk sözlüğü *Divanü Lügati't-Türk* adlı eserden başlayarak Anadolu'da yazılan birçok sözlükte bitki isimlerine rastlanmaktadır. Örneğin Kaşgarlı Mahmud “çikin” maddesinin karşılığını şöyle vermiştir: Üzüm bağlarında biten başaklı bir ottur, hayvanlara verilir (Atalay, 1985, s. 414).

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Türk halkı genel olarak kırsal alanda yaşadığı için bitkilerle de iç içe bulunmuştur. Özellikle dağ köylerinde yaşayan insanlar zengin bir bitki ismi hazinesine sahiptir. “Bu yörelerde yaşayan halk bitkiler için, bunların dış görünüş ve özelliklerini belirten, çok anlamlı isimler kullanmaktadırlar.” (Baytop, 1999, s. 71).

Türkler milletlerle ilişkileri dolayısıyla Türkçe bitki isimlerinin yanında başka dillerden de bitki isimleri alıp bunları kullanmışlardır. Orta Asya'dan Anadolu'ya göç ederken bir süre İran topraklarında hüküm süren Türkler doğal olarak buradaki birçok sözcüğü Türkçeye katmıştır. Bunların içinde bitki isimleri de vardır.

“Bazı meyve ağaçları (Armut, Badem, Dut, Nar, Şeftali, Zerdali gibi), bazı süs bitkileri (Lale, Nergis, Sümbül, Şebboy, Yasemin, Zambak gibi) ve bazı sebze bitkilerinin (Enginar, Havuç, Ispanak, Işgın, Kamıbahar, Nohut, Patlıcan, Ravent, Rezene, Şalgam gibi) kökenleri Farsçadır” (Baytop, 1999: 74). Ayrıca Araplarla olan dinî ve ticari ilişkiler de birçok bitki isminin Türkçeye

girmesine neden olmuştur. “Bu isimler bilhassa Osmanlı İmparatorluğu zamanında kullanılmış olmasına karşılık halen de Arapça kökenli kelimeler Türkçede kullanılmaktadır. Birkaç örnek olarak Ceviz, Harnup, Haşhaş, Kahve, Kakule, Safran, Salep, Susam ve Zeytin gösterilebilir” (Baytop, 1999, s. 74).

Tuhfetü's-Senîyye sözcük karşılığını vermesi özelliğiyle bir sözlük niteliği gösterir. Bunun yanında daha önce değindiğimiz üzere birçok konudan da eserde bahsedilir. Bitki isimleri ve bunların halk hekimliğinde kullanılışları eserde sık sık karşılaşılan bir durumdur. Deşîşî Mehmed Efendi, neredeyse birçok bitkinin Türkçe karşılığını eserde vermiştir. Deşîşî Mehmed Efendi bu bitkilerden bahsederken genel olarak “otdur”, “dârûdur”, “edviyyedendür”, “tabîbler katında marûfdur” gibi ifadeler kullanmıştır (Özdemir, 2024). Bu çalışmamızda eserde geçen bitki isimleri alfabetik sırasıyla verilecektir. Kimi bitkilerde onların nasıl kullanılacağı ve hangi hastalıklara fayda sağlayacağı da yer almaktadır. Çalışmamızda ulaştığımız bazı bitki isimleri şu şekildedir:

Âb-zâr: Ve bi'l-kasr hevâc ya'ni ta'âma koydıkları ot yem. (087a/25)

Anâğâlîs: Halîmî ve Karahisârî âhirini sîn-i mühmele ile nakl eylediler. Vesîletü'l-Makâsîd sâhibi ve Ni'metî âhirini şîn-i mu'ceme ile yazmışlar. Bir ot adıdır uvacuk yaprakları ve sarı ve kızıl çiçeği olur. Gözinde kîsî olan atıj gözine ekerler def' ider. (158a/23-24)

Âvîşen: Ve bi'l-kasr. Kâkîk didükleri ot ki tabîbler katında sa'ter dimekdür. Şütür-pâ dahî dirler. (251b/26-27)

Âvzâr: Ebzâr ma'nâsına ki aşâ koydıkları ot ve yeme dirler lisân-ı Fârsî'de bâ ile vâv arasında tevâhî var idüğü mirâren zikr olunmuşdur. (088b/15-16)

Bâd-âver: Yelegim yir ve yilpeze ve yaylak ve bir dikenlü otdur bâd-âverde ve bâd-âverd ma'nâsına sâ'ir tafsîli anda beyân olunmuşdur. (091a/20-21)

Bâd-âverd: Bir dikenlü otdur ki harîf faslına yıl öñince bu alınduğün bâd-âverd dirler, bitdüğü mahalde iki arşun mikdârı bâldurî olur, içi boş ve rengi ağrak, tülûrek yaprağı olur. Başî dikenlü ve ucında kızılca küçük çiçeği olur, tohmı isper tohmı gibi olur, ammâ bunun tohmı degirmice olur, kâbız u müceffedür. Şukâ'â didüklerine beñzer kemâl-i müşâhebetden ba'zî tabîbler, şukâ'â ve bâd-âverd ikisi birdür dirler ve hem fi'lde ikisi bile kâbız u müceffedür. Ammâ bâd-âverd ıkvâdur. Ba'zıları boğa dikenî ve çakır dikenîdür didiler. (066b/30-067a/04)

Bâderü: Bâ'-i 'Arabîyle ve feth-i dâlile etübbâ ta'rîb idüp Bâderüc dirler, bûyân balı didükleri ot ve oğul otı ve ba'zî yirlerde tere-i Horâsânî dirler ve yarpuz, 'Arabîde Havk ma'nâsına ve ma'danüs Şems-i Fahrî mânend-i terreî-st çün şâh-siperem ü tabîbân ân-râ bâdrüye nüvîsend ü ân-râ der-edviyye tıbbî nihend dimiş. (297b/02-06)

Bādrencūye: Yarpuz didükleri ot ki yılan, rāyahasından kaçır meşhūrdur, ekser yılanın ini kenārında biter ve yağlı tere. (314b/01-02)

Bād-rūc: Bādrūk lafzının mu'arrebidir. Bir nev' otdur buyan balı dirler. Ve ba'zı yirlerde terre-i Horāsānī dirler. Bād-rū dahı lügattür ve oğul otı ve yarpuz. (051a/22)

Bādrūye: Buyan balı didükleri ot ve oğul otı ve yarpuz ve ma'danūs sā'ir tafsīli bādrū lafzında mezkūrdur. (314b/05-06)

Behrem: Āspūr didükleri ot. (238b/15-16)

Behremān: Ve āspūr didükleri ot, behrem ma'nāsına. (259a/04-05)

Bejgam: Kurt dikenı, afākiyā didükleri dārū-yı ma'rūf anuñ 'usāresidür. Ni'metü pejga ma'nāsına gelür ki Herekdür ki degeki yirden anuñla kaldurlar dimiş. (238a/17-19)

Benc: Bā'-i 'Arabîyle bākūrî didükleri ot beng lafzının mu'arrebidir. Ammā 'avām ıstılāhında esrār didükleridir ki 'Arab haşîş dir. (052a/09)

Beng: Sükün-ı nūnla bākūrî didükleri ot, ta'rīb idüp benc dirler, tohmını filūnyā ve bir şa'bsāye katarlar. Ammā ıstılāh-ı 'avāmda esrār didükleri tu'me-i işrārdur, isti'māl idene bengî virürler. (197b/27-28)

Bentāflūn: Beşbarmak didükleri ot, ba'zılar peygamber çiçeği didükleridir, didiler topalak gibi kökleri vardur, kabz olana mücerrebdür, hak budur ki bentāflūn peygamber çiçeği degildir. Entile-i sevdādur bendāflūn dahı yazılır. (258b/17-20)

Bersyāndār: Māttak didükleri ot ki tabībler katında 'assārū'r-rā'î dirler bersyāndārū ma'nāsına. (094a/219-20)

Bertād: Ferfiyon didükleri dārū. (068a/08)

Berūmend: Sihāh-ı 'Acem sāhibi bā'-i 'Acemîyle tashīh eylemiş, nasıblı kişi ve yimişlü ve hāsılı bağ ve bostān ve otlu sulu ve ekinlü yir ve kutlu ve asıllu, asıllu bāzırgān. (068a/30-31)

Bestīnāc: Halāl eyitdikleri ot ki Türkî'de fılar dirler ve artuk söz ma'nāsına. (051b/18)

Betāris: Eyrelti didükleri ot ki tabībler katında serhas dimekile ma'rūfdur. (159b/28)

Bî-dāncîr: Kene otı, etubbā katında harva' dimekle meşhūrdur. (096a/08-09)

Būğc: Çörek otı. (052b/04)

Būğlasan: Sığır dili didükleri ot, gāv-zebān dirler Fārsīde, 'Arabīde lisānū's-sevr dirler, etubbā katında ma'rūfdur. (261a/24-25)

Büstān-efrūz: Ol otdur ki kızıl katīfe gibi çiçeği olur, mehmūz çiçeği ve sultān börki dirler ve beg börki ve gül-i yūsuf da dirler. Ba'zı 'aşşāblar mîr-i 'āşıkāndur dirler. Esahh kavlı evveldür ve ba'zı lar çiğdem ve uruz otına dahı dirler didi ki semiz yaprakları olur. (128b/27-30)

Büdend: Ni'metî yarpaşa dırlar dımiş, ve ol bir otdur, na'neye beñzer, ekser sulu yirlerde biter, ve yılan andan ğāyet müteffirdür. (070a/04)

Cārūd: Yandak otı didükleri ki bir dikenlüce otdur, tāze iken turşusun iderler, hār-ı sepîd ü hārçe

Çirce: Güneyik çiçeği ve kaluğan dikenî çerha ma'nāsına. (328b/26)

Çerha: Ve bi'l-kesr kaluğan didükleri ot ki etibbā şukā'a dır. (327a/26)

Çerhale: Çerhale, çerha. Cîm-i 'Acemîyle Sihāh-ı 'Acem sāhibi bi'l-feth ve'z-zamm dımiş güneyik çiçeği ve kaluğan didükleri dikendür ki deve yir, etibbā katında şukā'a dimekile ma'rūfdur. (327a/24-26)

Dāne-i sebz: Ni'metî; Meneviş dırlar bir otdur ve yāhūd bir dānedür ki müşhil dārūlara girür dımiş. (131a/18)

Dārū-yı bî-hüş: Ādemüñ 'akl u öğin giderici ot. (172b/32)

Dārū-yı Hüş-ber: 'Akl zāyi' idici ot, dāverî bî-hüş dahı dırlar. (102b/08)

Dedenebūr: Kovan otı.(102b/26)

Dehle: Kındıra didükleri ot ki 'Arabîde halfā dırlar ve gün didükleri dikenli ot. Ve hasîr sâzı ve koğa didükleri sâz gibi ot ki dehve dahı dırlar. (336a/22-25)

Derr: Teşdîd-i rā ile böğürtlen yimişine ve dikenine dahı dırlar. Etibbā yanında 'alîk dimekle meşhûrdur. Derrā dahı dırlar. Sā'ir esāmîsi anda mezbûrdur. (103b/01-02)

Derrā: Teşdîd-i rā ile çāk-ı derrāy ma'nāsına 'Arabca ceres ü nākūs dırlar ve böğürtlen didükleri diken budur ki yimişine ıtlāk olunur. Tabîbler 'ulleyk dırlar. Āhiri elifsiz derr dahı lüğatdür. (014a/31-014b/01)

Dîv-dārū: Dîvār-dār ma'nāsına ki bir nev' südlü, ardıç ağacıdır. Şîr-i dîv-dārū dahı dırlar. Hār u yābisdür. (301b/21-23)

Dîvdār-vā: Bir nev' arduç ağacıdır ki südi çıkar şîr-i dîvdār-vā dırlar. İflāc u lukūh 'ilāclarında ve istirhā'-i 'asab marāzlarında bundan ahsen ü efdāl dārū yokdur. Hār u yābisdür ve ba'zı lar çenār ağacı ve ba'zı lar sanavber-i Hindîdür dımişler. (014b/21-24)

Ebū hāsā: *Nebātâtđan Hass-ı humār dimekile ma'rūf bir otdur.* (007b/25)

Ebzār: Ol otlar ki döğerler ta'āmuğ üzerine ekerler aslda 'Arabî lüğatdür ammā Fārsî'de dahı şāyi' ve zāyi' olmuşdur. (088b/24)

Efşur-ger: 'Assār ya'ni otlardan ve tohmlardan yağ çıkarıcı. (089b/05)

Efzār: Ehl-i san'atuñ āletleri, ālet pîşe kerdn ma'nāsına ve ebrāz lafzından ta'cîm olınmuşdur ki ta'ām üzerine ekdikleri otlara dırlar, evzār dahı dırlar bā yirine ki sâni-i hurūf-ı teheccîdür. (089a/28-29)

Enbūs: Ni'metî ot köki ve tere kökine dırlar dımiş. (168a/03)

Encere: Isırğan dikenini didükleri ot. (312b/12)

Engüdân: Kâf-ı ‘Acemîyle kasnı didükleri ağır kokulu ot, ‘Arabîde haltût dirler mu’arrebî encüdândur, Karahisârî, ve miftâh ma’nâsına da gelür dimiş. (253b/12-14)

Engüyân: Kenger ü sergle ve sergla didükleri ot. (253b/22-23)

Ernepîz: Vesîletü’l-Makâsîd sâhibi râ’-i mühmele vü zâ’-i mu’ceme ile cā’izdür dimiş. Tarhûn didikleri ot ki yüzerlik tohumını turp içinde toprağa karışdırurlar tarHûn biter. (126b/12-14)

Esâbi’u sufr: Keff-i ‘Âyşe ve keff-i Meryem didükleri nebât. (089a/30-31)

Esel: Ni’metî sazlık otı dimiş Vesîletü’l-Makâsîd ve Câmî’ü’l-Fürs sâhibi sazlık ve ol ot ki aña koğaluk dirler, sazlık yirde biter dimişler. Karahisârî karğıl dimiş. (224b/06-08)

Evzâr: Ta’âma koydıkları ot yem ebrâr ma’nâsına. (090a/14)

Fâfir: Hasîr otı. (116a/20)

Fâşrâ: Uzun güzel didükleri bir ot ki sarmaşık envâ’ındandır. Tabîbler keremetü’l-beyzâ dirler. (019a/21-22)

Feje: Şems-i Fahrî “giyâhî buved saht telh derd-i şikem-râ sūd dâred ü ân-râ giyâh-ı Türkî güyend” dimiş. Ni’metî, ve egir kökine dahı dirler dimiş. (156a/29-156b/02)

Fejgand: Serend didükleri ot ki tabîbler katında üksüt dimekle ma’rûfdur, sarmaşık gibi bir otdur, her ne ağaca tolaşa kurudur, râ’-i mühmele ile dahı nakl olunmuşdur, esahh zâ’-i mu’ceme iledür. (080a/05-06)

Ferbîven: Habeş vilâyetinde bir dikenlü ağaçdur ki südi olur. Ol ağacıñ dibine koyun karınlarını pāk idüp korlar ve ol ağacı yir yir yararlar, südi akup ol karınlara tolar etrâf vilâyetlere iledürler dârûlardandır. Kütüb-i tıbbda ferfiyûn zikr olunur, südi murâddur. (282a/22-25)

Ferfir: Pirpirim didükleri ot, baklatü’l-hamkâ ma’nâsına, ‘Arabîdür. (116b/16)

Firîs: Ayrık didükleri ot firîz ma’nâsına. (163b/18)

Firîz: Ayrık didükleri ot. (133b/31)

Fûh: Kızıl boya didükleri ot, etübbâ katında fevvetü’l-sub’ dimekile ma’rûfdur. (352b/09)

Ğâje: ‘Avratlar yüzlerine sürdükleri kızılca ki ba’zı yirlerde aña figer dirler, gül-güne ma’nâsına ve englik didükleri ot ki kan gibi kızıl köki olur, halvâcılar ve mûmcılar isti’mâl iderler ve kerde gürûh-ı ‘avratları tâze iken yüzlerine sürerler, ba’zı lar kökine dirler didiler. (349b/21-23)

Ğalıçen: Ve bi’l-kesr yarpuz didükleri meşhûr ot ki yılan râyahasını ğâyetde sevmez dirler ki ini kenârında biter, ol mekânı kurudur. Püzîne ma’nâsına tabîbler fütenc dirler. (282a/02-03)

Ğamlûk: Atuş ülpî ve lif didükleri ot. (231b/10-11)

Ğamlûl: Ve bi’z-zamm. Kunâberî didükleri ot. (231b/01-02)

Ġancār: Ve bi'z-ẓamm eḡlik didükleri ot ki kökini 'avratlar yüzlerine sürerler kızartmak için ve figer didükleri kızıl ki bakkam ağacıyla ince dülbend pârelerin boyarlar ve hâtûnlar yüzlerine sürerler. (116a/09-11)

Ġarkad: Ve bi'l-kesr, sıçan dikenini ve orman ma'nāsına. (079a/22)

Gāv-çeşm: Öküz gözi didükleri ot ve çiçeği etıbbā yanında bahār dimekile ma'rūfdur. (246a/28)

Gāv-zebān: Kāf-ı 'Acemîyle Türkîde sığır dili didükleri ot ki 'Arabca lisānū's-sevr dirler. (284b/21-22)

Gāv-zevān: Gāv-zebān ma'nāsına. (284b/23)

Gendelāş: Kāf-ı 'Acemîyle yiydüren didükleri ot yiydün yumurdaya dahı dirler, hakikatde kokmuş yatur, leşüḡ adıdır. (177a/27-28)

Gendenā: Kāf-ı 'Acemîyle kende didükleri ot ki 'Arab kürrās dir. (021a/20-21)

Gergmān: Kara yonca didükleri ot, handkūk ma'nāsına. (285b/06)

Gezne: Kāf-ı 'Acemî vü zā'-ı 'Arabile ısırgan didükleri ot, etıbbā encere dirler. (356b/05-06)

Ġıl: Bukaḡu ve bıçku, Karahisārî ve Hatmî didükleri ot, ḡısil ma'nāsına dimiş. (231b/05-06)

Ġısil: Hatmî didükleri ot ve hıyānet ma'nāsına. (231b/05)

Gihyān: Nî'metî, eyüḡli didükleri ot ve ayı kulaḡı dahı dirler. Etıbbā katında fāvāniyā vü 'ūdū's-salıb dimekdür, ma'rūfdur, gihyānā ma'nāsına nakl eylemiş. (287b/18-20)

Girde-pîç: Çevre almak ma'nāsına ve tolanmak ma'nāsına da isti'māl olunur ve aşçılar otınuḡ tohımı. (058a/29)

Girenc: ... ve çörek otı, şünîz ma'nāsına ve birinc ma'nāsına da gelür. (058a/30)

Giyāh-şetîr: Bir nev' otdur ki deve yir, sâ'ir hayvān yimez. (119b/09)

Gür-gendüm: Sığır mantarı didükleri ki ağcarak saruluḡa mā'il toprakdan zāhir olur nohūd mikdārı ve dahı büyücekdür, 'asele katarlar müsekkir olur, on dirhem mikdārını bir rıtl 'arākî bala katarlar, ḡaseyān getürür, kusdurur ammā cimāḡa kuvvet virür ve semirdür bala üç mikdār su komak gerek çok karışdurup çalkayup bir sâ'at mikdārı örtüp kodukdan sonra nebîz olur. Süci gibi tutar bu sebebden buḡa Endülüs vilāyetinde terbiyetü'l-'asel dirler ve ba'zı yirlerde şhamu'l-arz dirler tıb kitāblarında ta'rīb idüp cūr-cendüm dirler. (247b/09-15)

Gür-Giyā: İki kāf-ı 'Acemîyle ayruk didükleri ot gür-giyāh lafzından muhaffefdür. (022a/21)

Güşād: Habtiyāna didükleri ot ki mu'teber edviyedendür. (082b/21)

Gürenc: Kāf-ı 'Acemîyle birinc ma'nāsna ve südli birinc ve çörek otı ve yaşamış toḡan ve atmaca birinc ve çörek otı ma'nāsına. (058b/14-16)

Hafenc: Kara culbān, kuş itmegi didükleri ot ki tabîbler katında tūdrî dimekle ma'rūfdur. (053a/08)

Halā: Taze ot giyāh ma'nāsına. (013b/22-23)

Halender: Güyegü otı etıbbā katında mu'teber dimekle meşhūrdur. Sihāh-ı 'Acem sāhibi āhiri zā'-ı 'Arabî bābında îrād eyledi. (101a/01)

Hāmişe: Serküle didikleri meşhūr ot ki etıbbā katında şeytarac dimekile ma'rūfdur. (330a/21-22)

Hancek: Beneviş yimişi ve kurı, muhkem diken har-ı saht ma'nāsına. Halîmî bir dikendür dimiş. Ve Mahbūbu'l-'Ārifinde yavşan, dermane ma'nāsına dimiş. (203b/21-24)

Hanfec: Ve bi'l-kesr Kara culbān kuş itmegi didükleri ot, hafenc ma'nāsına nūnla fā arasında tekādüm ü tesābuk vardır (053a/16)

Harbuk: Nebātātndan bir otdur iki dürlü olur ak ve siyāh, karasına 'Arab harbuk-i esved, 'Acem harbuk-i siyāh dirler, lisān-ı 'Türkî'de kirpi dirler ba'zı yirlerde tanakıran dirler ve ağına 'Arab, Harbuk-i ebyaz dir, 'Acem harîk-i sefid dir, 'Türkî'de mārūlcuk dirler ve ba'zı yirler gelgaleç dirler. Ba'zı tıbbîler sarmaşık misālî bir otdur, ağır kokusu vardır, dibinüñ lifleri vardır, harîk-i ebyaz oldur dirler ve ba'zı 'aşşāblar merencek gibi bir uvacuk dikenlüce ucı sivri yaprakluca bir otdur, yaprağınun üstünde kızılca yemişcegi biter, kökinüñ büyük lifi olur, harîk-i ebyaz budur didiler, esahh budur ki harîk-i ebyaz mārūlcuk didükleridür. (191a/24)

Hārçe: Bir dikenlü otdur yandık dirler, taze iken sirke ile turşısın iderler, kebbār gibi cāvird ü Hār-sepîd dahı dirler MevlānāHalîmî yandık dikenine beşzer bir dikenlüce otdur dimiş. (330a/09-11)

Harend: Rā'-i mūhmele ile uşyān ya'ni çoğana beşzer bir otdur ki andan göñlek hāsıl olur. Belh vilāyetinde aña halhān dirler, bu ma'nāya zā'-i mu'ceme ile dahı mervî lūgatdūr. Karahisārî, ve sirken ve çaylak, zağn ma'nāsına da gelür dimiş. (072b/01-03)

Hār-ı sepîd: Yandık didükleri dikenlüce ot ki taze iken turşısın iderler, cāverd ü hārçe dahı dirler. (072a/26)

Hārise-pehlū: Hārise-pehlū, hārise-güşe demürbutrak dikenini didükleri. (300b/09)

Harnüb: Ve bi'z-zamm keçiboynuzı didükleri ki çekirdegine kîrāt ü habbet dirler. Beriyyesi ve bostānîsi olur. Bostānîsine harnüb-ı şāmî dirler. Beriyyesine kayd-ı îrād eylemezler. Ve bir nev'-i diken olur ki harnüb-ı nebatî vü harnüb-ı mağribî vü harnübü's-şevke dirler ve hıyār-ı şenbeye harnüb-ı Hindî dirler. Ve koz dikenini ki āfākiyā anūn 'usāresidür. harnüb-ı Mısırî vü harnüb-ı Kıbtî dirler. Ve enā 'avsin didükleri ota Mısır vilāyetinde harnüb-ı Hinzâr dirler ve yimişine habbū'l-kelebî dirler. (030b/25-29)

Har-zerd: Çāker dikenini didükleri. (072a/25-26)

Hāşā: Ve hem bir ot adıdır. Tıbbîler katında ma'rūfdur. (013b/02-04)

Haykele: Bir ot adıdır, 'Arabca habbe herme dirler. (332a/11-12)

Haykele: İt üzümü ve oğlan toğduğı zamānda döküp üzerine ekdikleri ot. (330a/06)

Helendür: Rîbās cinsinden bir otdur. (125a/12)

Helyüm: Mār-çüpe didükleri ot ki 'āmme tahrîf idüp maralcü dir. Cāmi'ü'l-Fürs sāhibi helyüm her sarı çiçeklü otdur yinür, helpün-ı meşhūr oldur tabîbler katında dimiş. (248b/31-249a/02)

Helyün: Mār-çübe didükleri ot ki 'āmme tahrîf idüp maralcü dirler. (295a/21-22)

Hınāmek: Yanduk didükleri ot. (203b/28)

Hınced: Enzerüt. (073a/07)

Hıncek: Sakızlık ağacı ki yimişine habbetü'l-hadrā dirler, Fārsice ve nemeşk Türkî'de cedene dirler. (203b/29-30)

Hod-rū: Kendüden güzel ve yabandan biten ot, keter dahı dirler. (301b/02)

Huşkā: Tutrak ki anuñla ot yakarlar. 'Arabca harāka dirler. (014a/04)

Huşk-ebzār: Ta'āma konılan otlar ve sā'ır havāyic. (101b/09)

Hümār: Koğalık otı ki ekseriyā sāhil ü kenār-ı deryāda olur. (125b/17)

Itrātîkūs: Ayu kulağı didikleri ot. (158b/02)

İsfetān: Isırğan dikenini didükleri. (254a/21)

İsfist: Ve bi'z-žamm yaş yonca ispist ma'nāsına ve suda biten ot. Lisān-ı Fārsi'de bā ile fā arasında tebādül ü tevāhi vardır ve öñlerinden elifi hızf idüp sipist ü sıfist dahı dirler. (037a/09-11)

Jāj: Bir dikenlü ot adıdır. 'Arabca ġālīs ü ġālīs dirler. Ni'metî ve Vesîletü'l-Makāsıd sāhibi kaluğan dikenini dimiş. Mi'yār-ı Cemālî'de sahrālarda biter bir dikenlü otdur. Andan tere düğ düzerler ki bir niçe terreleri cem' idüp yoğurd ile ta'bîh iderler terre-düğ dirler ve dāl otı, deve yir. Ekser bu diyārda oña kenger dirler dimiş (156a/12-15)

Jāje: İki zā'-i 'Acemîyle kelbetere söz ya'ni kelimāt-ı fuḥş u mühmelāt-ı jāj ma'nāsına ve bir dikenlü otdur deve anı sever, ol var iken sā'ır otları yimez, taze iken ādem dahı yir, ekser yirlerde aña kenger dirler. (340a/09-11)

Kabā: Süprindi ki oddan süpürürler. Yabana atarlar ve 'Üd ağacı ve sürçmek lafz-ı 'Arabîdür.

Kājîre: Zā'-i 'Acemîyle espür didükleri ot ki bostānlarda ekerler 'Arabca 'usfur ve ahrîz ma'nāsına. (353b/21-22)

Kākunec: Kinbil otı didükleri ki it üzümünüñ envā'ındandır. Tabbāhlar anuñla aş boyarlar. Cereb görinsün içün. Nārencî çiçeği olur, bir dahı vardır bu cinsden tabîbler Kinbîl-i Tā'îfi dirler. Bu anuñ gayrıdır, kākune dahı dirler. (057b/22)

Kākül: Zülf-i müselsel ve acı ot adıdır, 'Arabca kullām dirler. (232a/24)

Kardamānā: Geyik zārāsı dirler bir otdur. Ba'zı lar geyik aşığıdır dirler. (019b/25)

Kardegān: Geyik zārāsı didükleri meşhūr ot ve ba'zı lar geyik aşığı didiler kardamānā dahı dirler. (283b/27-28)

Kāsnî-i telh: Kara kavak didükleri ot. (063a/20)

Kāşim: Etubbā katında ma'rûf bir ot adıdır Amasiyye vilâyetinde mündek dirler. (246a/05-06)

Katād: Keven didükleri dikenli ot, lügat-i 'Arabîdür. Ammā Fārsî'de dahı isti'māl olunur. (080a/25-26)

Kaysûm: Kovan çiçeği ve ayvadana ki bûy-ı maderân dahı dirler ve mersine didükleri ma'rûf ot. (246a/02-03)

Keber: Kāf-ı 'Arabî vü feth-i bâ ile bir ot adıdır ki Türkî'de gebere dirler turşısın iderler, 'Arabî'de kebbâr dirler. (117b/30-31)

Kehac: Süpürge otu ve kara boya, zâc ma'nāsına. (058a/01)

Kehyân: Nâ vü bi'l-kesr ayu güli ve ayu kulağı didükleri ot fâ vü enyâ ma'nāsına sâ'ir tafsîli ve adları anda mezkûrdur. (021a/24-25)

Keneştü: Anzarût didükleri ki 'Arabca mahleb dirler ve çoğana beşzer eşnân didükleri ot ki anuñla esbâb yurlar ve mîve-i nâ-resîde. (304b/23-24)

Kenger: Ol kâf-ı 'Arabî sonırağı kâf-ı 'Acemîyle bir ot adıdır, dikenlüdür, taze iken kabını soyup yirler. İki dürlü olur birisine eşek kengeri dirler. Âdem yimez ma'rûfdur. 'Arabca harşefdir. (119a/03-05)

Kerbâ: Ni'metî bilâd-ı kimnünî dimiş. Ba'zı lar rîbâs cinsinden bir otdur dimişler kernâ kezba ma'nāsına.

Kerefs: Kereviz didükleri ot ki ma'danûs dahı dirler, envâ'ındandır, 'Arab dahı kerefs dir. Ğalibâ aslâda 'Arabî olup Fārsî'de dahı şâyî' olmuştur. (164b/12-14)

Kerezne: Ve bi'z-zamm. Geyik dırâsı didükleri ot. (356b/03)

Kerte: Nîm-tene kaftân ve bir dikendür, deve yir. (356a/10)

Kerûte: Bir nev' dikendür, deve yir. (356a/26)

Kesnî-i telh: Karakavuk otu ve güneyik, kâsnî-i telh lafzından muhaffedür. (063b/06)

Keşec: Bir nev' otdur, ba'zı yirde mürîd dirler ve bir cins hurde mantardur. (058a/04)

Keşt: Kâf-ı 'Arabî ve şîn-i mu'ceme ile şûr ma'nāsınadır ve çirkîn, kabîh ma'nāsına ve bir nev' otdur. İplik gibi birbirine tolaşup uzanur gider. (046b/13)

Keşt-ber-keşt: Bir nev' kızılak otdur, iplik gibi birbirine karış muruş tolaşur yire döşenüp uzanur gider. (047a/21)

Kevn-ber: Fülful didükleri meşhûr ıssı ot. (119a/07)

Keyâ: Sıhâh-ı 'Acem sâhibi keyâ bi'l-feth ve'l-kesr ulu ve kırı ot ve iş güç ma'nāsına gelür keyânâ mislihü dimiş. (021a/24-021b/06)

Kıpā: Şîrdān ü süprindi vü 'öd ağacı. (020a/07)

Kırdemān: Geyik zarāsı didükleri ot. (284a/14)

Kırsa'ne: Boğa dikenî. (353a/22)

Kîkîc: Su kerdemesi ve ısırgan dikenî tohmı. (058b/12)

Kîkîn: Su gerdemesi ve ısırgan dikenî ve semizotı didükleri ki 'Arabca riclet dirler. (287b/30)

Kîkîz: Isırgan dikenî tohmı ve kerdeme ve su kerdemesi ta'rîb idüp kîkîc dirler. Ni'metî; ve semiz otı ki 'Arabca ricle vü circîz dirler aña dahı dirler dimiş. (135a/04-05)

Kiyā: Kāf-ı 'Arabîyle her zebān u çār-tıbāyî' vü kurı ot ve süprindi ve iş güç ma'nāsına. (021b/13)

Küm: Dere ve havz kenārında biten ot ma'nāsına da nakl olındı. (247b/15-16)

Kunā: Hıyarek didükleri meşhûr ot. (020a/12)

Kundus: Kundûz didükleri meşhûr cânvercik ki ekser su içinde olur ve ağı kındize didükleri ot ki yaylaklarda biter. Etıbbā katında kundûs demekile meşhûrdur, çok devāya isti'māl iderler. (164a/24-25)

Kûpel: Pāpādyā didükleri ot, etıbbā katında bābūne ve bābunc demekile masrûfdur. Ba'zı yırde koyungözi dirler. (233a/26-27)

Küneb: Ni'metî feth-i kāfla keneb ve andan gayrı bir otdur dimiş. (034b/29)

Lād: Ve kokulu ota dahı dirler. (082b/28-31)

Lahc: Kara boya ve süpürge otı, feth-i kāfile kahc ma'nāsına bu lüğat kāfile ve lāmile mervîdür, ve zāc u kovan otına dahı dirler. (059a/26)

Lîf: Katıfeciler fırçası ve dellâklar sâbūnıla kullandığı Türkî'de de lîf dirler ve hurma ipi ve her ot ki anuğ köki ve üsti til til ola ve âb-gîr ma'nāsına. (189b/29-31)

Lûf: Bir ot adıdır ki etıbbā katında ma'rûfdur. Türkî'de yılan yasduğı ve ayu pancarı ve kulancuk çüki ve kurd kulağı dirler ve fîl kulaklı âdem. (189b/31-190a/02)

Luh: Bir nev' otdur ki andan hasîr iderler. (063b/21)

Lûh: Mislihu.

Mâlic: Sürgi ki cüllâhların ot kökünden iplik sırcaklarına dirler ve başmakcılarun ve gayrıların lifi ve mutlakā lif ma'nāsına ve yapucılarun masîrîsi ve mālâsı ki anuğla dîvâr sıvarlar mālâ lafzınun mu'arrebîdür. (059b/9-11)

Mâtkek: Persiyân didükleri ot ki etıbbā katında ma'rûfdur, 'asâ'ü'r-râ'î ve şî'rû'l-gül ve kezberetü'l-beyr ve kezîretü'l-ğasâ dirler. (192b/03-04)

Mihr-giyā: Muhabbet otı didükleri meşhûr ot. Fâzıl-ı Muhakkik böyle tahkîk eylemişler ki mihr-giyā muhabbet otudur. Lafz-ı mürekkebdür. Bir cüzi mihrdür muhabbet ma'nāsına bir cüzi giyâdur ot ma'nāsına aslı giyâh-ı mihrdür. Ma'nâ-yı terkîbden 'ilmiyyeye nakl olıcak muzâfun ileyh takdîm

olunmuşdur. Bu husûs lisân-ı Fârsînün havâsındandır. Medlûl-ı terkîbîsi de mihr-giyânun ma'nâ-yı 'ilmîsine mutâbıkdur. (023b/11-16)

Mûlgûl: Kâf-ı 'Acemîyle ebeğömece didükleri ot, sâ'ir esâmîsi vertâc lafzında mestûrdur. (234a/30-31)

Müşg-zemîn: Toylak didükleri ot ki 'Arabca su'd dirler. Etıbbâ katında dahı bunuñla ma'rûfdur. (292a/21)

Necîl: Ayruk didükleri ot. (234a/15-16)

Necm: Ayruk didükleri ot. (248a/22)

Nemc: Ve süpürge otı ve koğa otı didükleri. (060a/08)

Nivişt: Tarhûn didükleri ot sâ'ir esâmîsi inbâ-nişt lafzında mestûrdur. (048b/29-30)

'Anber: Şâh-büy, 'inde'l-ba'z, deñiz sığırınun revsidür ve ba'zı lar deñiz içinde biter bir ağacın zamğıdır ve 'inde'l-ba'z deryâ dibinde bir otdur biter deryâ cânvârları anı yirler andan hâsıl olan revs 'anber olur. Ba'zı lar deñiz köpeginden hâsıl olur ve Allahu â'lem. (115b/25-28)

Pejgarde: Oklağı ve bir dikendür. (318a/31)

Penc-enguş: Bir otdur ki suya koyıcak pençe gibi parmakları açılır ve sudan çıkıcak girü yumılır ve ba'zı lar ayıd ağacıdır didiler. (038a/16-18)

Penîrek: Ebem gömece didükleri ot etıbbâ katında habbâzî dimekile ma'rûfdur. (197b/30)

Perend: Hıyaruk didükleri otun adıdır, yabanîsi ki kinnâ'berî dirler, perğust ma'nâsına ve kanbil otı didükleri ki it üzümünün envâ'ındandır, tabbâHlar anuñla aş boyarlar, yağlu görinsün için nârencî çiçeği olur, kâkenc ü kâkene dahı dirler. (068a/21-23)

Perestü: Ve kuzıkulağı didükleri ot. (298a/21-22)

Perğast: Hıyaruk didükleri otun yabânîsidür Tıbbîler kata'-i berrî dirler ve çeñâr-pâ yidüğü ot. (037b/22-23)

Pergeşt: Şîn-i mu'ceme ile mislihü ve iplik gibi bir otdur yir yüzinde birbirine tolaşık biter. Tabîbler serencân dirler. (037b/27)

Persiyân-dârû: Mâtlak didükleri ot, etıbbâ katında 'asâ'ü'r-râ'î dimekile meşhûrdur. (298a/20)

Persiyâvûşân: Baldırıkara didükleri ot gölgelü yirde, kayalar üzerinde saç gibi biter, şî'rû'l-hınâzâr ü şî'rû'l-fül ve şî'rû'l-ciyl ü şî'rû'l-hayy ü kez beretü'l-bîz ü küz beretü'l-kasade dirler, etıbbâ katında ma'rûfdur. (257b/01-03)

Pilpil: İki bâ'-i 'Acemîyle büber didükleri ma'rûf ıssı ot, ta'rîb idüp fülül dirler, fusahâ kesreteynile isti'mâl iderler. (225b/31-226a/01)

Pîrje: Dene çadır didükleri ot ve kâsnı ve bir nev' edviyedür. (321a/21-22)

Puzğand: Sumak yaprağı ve bu lügat yâ'-i meftûha bâbındaki âhir hurûf-ı teheccîdür, mervîdür, ve bir yaprakdur ki anuñla saHtiyân boyarlar ve belemut, Karahisârî leblâb gibi bir otdur, ağaca muhkem tolaşur, kurudur dimiş. (070a/13-14)

Püncişk-zebân: Lisânu'l-'asfûr didükleri ot, etibbâ katında ma'rûfdur. (261a/06)

Püsteruğ: Bir ser-tûz dikendür, Mekke-i müşerreffe şerefhâ'u'llâhu te'âlâ etrâfında berriyelerde kesret üzre biter yaş iken deve yise öldürür, kurudukdan sonra dikenleri kedi tırnakları gibi olur, Hak subhânehu ve te'âlâ Kur'an-ı 'Azîminde "Leyse lehum ta'âmun illâ min darî"¹ didüklerinden murâd oldur ve kadın tuzluğı. (183a/10-12)

Râfe: Râ'-i 'Arabî vü zâ'-i mu'ceme ile dahı mervîdür, günâh-kâr ve yandık ve gümren didükleri ot ki ağır kokısı olur Kürdler yirler, 'Arabîde şefkat ü mihribânî ma'nâsına gelür kesr-i fâ ile râfih zindegânîsi ve sa't üzerine olan kimesneye dirler. (338b/04-07)

Râsan: Andız didükleri ot ve ardıc ağacı ve kuzıkulağı. (272b/18)

Râzyânc: Rezene didükleri ot, râzyâne lafzınınuñ mu'arrebidür. 'Arab semer dir. (053b/23)

Rîbâc: Kuzıkulağı didükleri ot ve aşHun ki kelem-i kebîdür. Ekseri yinür ve su teresi ve kovan çiçeği ve fidân didükleri ve ayruk didükleri ot. Mezkûrlarun çok esâmîsi vardır. Su kerdemesi didükleri dahı bu cinsdendür ki pende, pendü, pendürî dirler. (053b/26-29)

Rîbâs: Mislihu ve aşhûn ki kelem gibidür. Ekşirek olur, yinür ve fidan didikleri ve ayrık didikleri ot, rîbâc u rîvâc ma'nâsına sâ'ir esâmîsi zîbâc lafzında yazılmışdur. (162a/05-06)

Ründ: Mezgelde didükleri kuş ki ekser çeltik yirlerinde olur ve bir ot adıdur zinde dahı lügatdür. (075b/02)

Rüstemîn: Ot ki biter. (273b/28)

Sabr: Bir meşhûr ot adıdur anuñ 'usâresin tutarlar, 'inde'l-ıtlâk 'usâresi murâd olunur. Eyüsi vilâyet-i Yemen'de 'Aden'e karîb Sukûtîrâ cezâiresinden gelür. Sabr-ı Sukûtîrî dirler. Tahfîf idüp Sukûtîrî dahı dirler. Gâyetde acılığı sebebinden şâ'irler ve münşîler nazm u nesrde çok isti'mâl iderler. Fârsî'de ve 'Arabî'de ve 'Türkî'de müsta'mel lügatdür. (115a/25-29)

Safe: Güyegü ot ve kekük otı ki niçe dürlü olur, sînile ve sadıla mervî lügatdür. (349a/21-22)

Sa'ter: Güyegü otu ki kekük dirler. Bir nice dürlü olur bu ma'nâya 'Arabîdür.

Sarmak: Serme lafzınınuñ mu'arrebidür, sergen didükleri ot ve eger didükleri dârû, koyun sarmaşığı, Halîmî, hak budur ki sarmak, sergen didükleri ot dimekdür, gayrîdür dimiş. (191b/16-17)

Semâr: Kogalık otı ki sular olduğı yirlerde ve dırâklarda biter. (110b/07)

¹ Kur'ân, Gaşîye: 88/6: "Onlara, acı ve kötü kokulu bir dikenli bitkiden başka yiyecek yoktur."

Sepîdân-ı telh: Ni'metî ispiyûş didükleri acı otdur dimiş ki boğa yaprağına dirler, Halîmî isti'yân didükleri acı otdur, mer envâ'ındandır dimiş.

Sereng: Sirken didükleri ot. (207a/09)

Serhas: Ni'metî defne ağacı ve bir mevzi'üñ adıdır dimiş ve eyreltü didikleri ot ki kızıl ot ve tuz otı dahı dirler. İki dürlü olur, erkeklü dişilü olur. Bu ma'nāya āhiri şîn-i mu'ceme ile dahı lügatdür. Sihāh-ı 'Acem sāhibi böyle nakl eylemiş. (162b/06-09)

Serhaş: Eyrelti didikleri ot ba'zı yirlerde kızıl ot ve toğuz otı dahı dirler. Erkekli dişili olur. (174b/17-18)

Serme: Sirken didükleri ot, ta'rîb idüp sermak u sermac da dirler, Mevlānā Halîmî hak budur ki sermak, sirken degildür dimiş ve egir didükleri dārū ve koyun sarmaşığı esahh budur. (342b/13-15)

Sez-āb: Zāl-i mu'ceme ile su kerdemesi ve yaban kemmūnî ve ma'danos ve sedef didükleri bed rāyihalı ot ki olduğı mekāna cādū girmez dirler. Niteki Şeyh Nizāmî Husrev ü Şîrîn'inde Ferhād, Şîrîn'üñ 'aşkı ğalebesinden zār u nizār olup nevāzeş ü şemātet yār u ağıyardan firār idüp sahra vü bāzārda ser-gerdān u bî-karār olduğı mahalde buyurur. Ve Ahterî Lügatinde esmā'-i nebātātından bir otuñ adıdır ki 'Türki'de aña sedef dirler. Kerîh rāyihası vardur diyü tasrîh ider ve māni'-i habel ü kâtı'-ı nesl ü cimā' (032a/09-16)

Sipendân-kende: Sezāb didükleri ağır kohulu ot, 'āmme tahrîf idüp sedef dirler. (343b/20-21)

Sipergam: Feslegen didükleri hoş kohulu ot ki reyhān dirler, hak budur ki cemî' hoş-büy çiçeklere itlāk olunur, teyemmüm kâfiyesinde isti'māl olunur. (243a/27-29)

Sipîd-hār: Çakır dikenî. (111a/05)

Sirind: Sarmaşık cinsinden eklemic didükleri ot ki yaprağı ve köki olmaz, tohmı olur, ağaçlara tolaşsa kurıdır, tabîbler katında eksi ot dimekle 'Arabî'de keşüt ve 'alîkî dirler, feth-i sîn ile dahı rivāyet olındı ve güreşçiler oyununda bağda didükleri bu ma'nāya feth-i sînile dahı rivāyet olınmışdır. Ni'metî tabîbler küset ve dînār dirler bir yaprakdur eftûmûndan fark olunmaz ve bağda urmak ma'nāsına dimiş, mezkûr Vesîletü'l-Makāsıd sāhibi bu ma'nâlarda Ni'metî ile müttefikdür. (077a/31-077b/05)

Sîsenber: Verasma didükleri hoş kokulu yaprak ve günenik çiçeği ve sîsenber yaprağınuñ rāyihāsından 'akreb helāk olur. Ve nemmām didükleri hoş kohulu otdur müte'ahhirîn tahtiye itdiler hak budur ki sîsenber verasmanuñ ğayıdır. (111b/08-11)

Sivāre: Hāşāk, mescid ve kindıra didükleri ot. (344b/06)

Su'd: Cāmî'ü'l-Fürs sāhibi, ve bir dürlü dikendir yabānî dimiş.

Sūs: Yūnān didikleri ot ki etibbā gövüs marazlarında ve muğallalarda isti'māl iderler. Aslū's-sūs ü 'arakū's-sūs dirler ve tabî'at ma'nāsına ve edviyye ve yemişi ve gılālî delük iden kurtcağız ve 'Arabî'de hayyiz oğlana dirler. (162b/29-31)

Sünbül: Her nesne ki arpa ve buğday başı gibi ola, sünbül ve sünbüle dirler, *Kütüb-i Tıbb*'da sünbül ki zikr olunur. Üç dürlü edviyye ıtlāk olunur. Birisi sünbül-i Hindîdür ki sünbül-i tîb dirler ve sünbül-i 'asāfir dahı dirler. Lisān-ı Yūnānîde nārdîn dirler. Birisi dahı sünbül-i Rūmîdür ki sünbül-i ıklît ü nārdîn-i ıklît dirler. Zebān-ı Fārsîde metencūşe dirler. Çetük otunuñ bir nev'idür. Sünbülligi yokdur. Hakikatde zuhūmetinde ve rāyihāsında sünbül-i Hindūya müşābih olduğundan ötüri sünbül dirler. İsti'māl olunan hemān kökidür. Birine dahı sünbül-i cebelî dirler. Boğa dikenine benzer. Budakları ve yaprakları andan kiçirek olur. Ammā anuñ gibi haşîn dikenlü degildür. Köki siyāh olur. Yemişi ve çiçeği ve baldırı olmaz. Ğāyetde gökçek rāyihası olur. Bunuñ dahı köki isti'māl olunur. Buña dahı sünbül ıtlākı fî'ldedür. Rāyihası da müşābehetleri olduğu cihetdendür. Sünbül ü nārdîn lafzı ki mutlak zikr olınsa sünbül-i Hindî murād olur ve ba'zı lar katında nārdîn lafzı mutlak zikr olınsa sünbül-i Rūmî murād olur ve bir nev' lācüverdî çiçekdür. Bahār eyyāmında açılır. Ğāyetde zîbā rāyihası vardur. (230b/12-24)

Sürh-āb: Egîr ot ki yağız dahı dirler ve ağıt didükleri kuş ki surHābî de dirler. 'Arabca nuhām dirler ve Tebrîzde Kızılırmak dirler meşhūr seyrān-gāhdur ve 'avratlar yüzlerine sürdükleri kızılca gül-güne ma'nāsına. (032b/14-16)

Sürt: Egîr didükleri ot ki yürek ağrısına nāfi'dür ve ekin biçildikden sonra arpa ve buğdaydan tarlada bākî kalan ekin bāldurına dirler. (044a/30-044b/01)

Şābîzek: Kurudan didükleri ot ki etibbā katında leffāh dimekile meşhūrdur, hācılarotu dahı dirler. (208b/03-04)

Şāh-bānec: Şāh-bānek lafzınuñ mu'arrebîdür. Bir nev' berk ağaçdur. Mısır diyārında çok olur. Bürnūf dirler, bu diyārlarda dahı vardur. Büyük enār ağacı mikdārında olur. Budakları çok olur. Aluç yaprağı gibi yaprağı olur. İllā bir mikdār andan bozarak ve tülürek olur. Ve tîz kokısı olur, salgım salgım çiçekleri olur, çiçeğünün ortasında kovan çiçeği gibi sarurak zegağı olur, ba'zı ları humūmdur dirler. İsfahān tağlarında biter otunuñ şekli dürlü dürlü olur, ol ki yüksek tağlar başında biter, turak otı şeklinde olur ve ol ki derelerde ve gölgeli yirde biter, yaprağı sarmaşık yaprağı gibi olur ve kiçirek Hatmî gibi olur, ağcarak, kızılcarak, Hoşca, güzelce çiçeği olur. (055b/03)

Şahrūr: Kara tut. (113b/10)

Şebe: Katı yirlerde biter katı budaklu bir dikenlü ağaçdur, boyı üç zirā' mikdārı olur, sarılığa mā'il yeşil mersin yaprağı resminde yaprağı olur ve kendir tohmı gibi tohmı ve kızılca çiçeği olur, sağıcak yelimşik rutūbeti çıkar içinden ve sarı birincdür ki bakır ile tütüyā-yı merāzînîden düzerler sarı olur

altun levninde bu cihetden şebe dirler, ma'denîsi dahı olur, pes âhirindeki hâ, hâ'-i 'alâmet degildir, hâ'-i aslîdür ammâ kesr-i isti'mâl sebebinden hâ'-i 'alâmet gibi isti'mâl olunur, mel'abe mastaba mertebe vezninde. (346b/16-22)

Şenâr: Ve ferâsiyûn didükleri ot ki etıbbâ kâtında ma'rûfdur. (114a/02-03)

Şenbelîle: Mislihu ve bûy didükleri ot ki dâfi'-i rîhdür 'Arabîde hulbe ma'nâsına. (347b/02-03)

Şerbîn: Serv cinsindendir. Katran ağacı dirler, 'ârîkûn didükleri müşhil-i devâ ki dâfi'-i balğamdur. Andan mütevellid olur. Çam ağacına beşzer ve çam kozakları gibi kozakları olur. Teke vilâyetinde çok olur ve Hamîd vilâyetinde bir dürlü şerbîn dahı olur ki dikenlü olur ve ardıç yemişi gibi mîvesi olur. (280a/24-27)

Şev-girân: Ve bi'z-zamm baldıran didükleri ot. (280b/06)

Şeylec: Delüce ki buğdaydan azar. (055b/30)

Şeytare: Sergele didükleri ot ta'rîb idüp şeytarac dirler. (347b/20)

Şeytranc: Serküle didükleri ot, şeyrenc ma'nâsına. (055b/31)

Şinâr: Ve ferâsiyûn didükleri ot ki etıbbâ katında ma'rûfdur. (114b/08)

Şindâb: Boğa dikenî. (033a/10)

Şîrâz: Turak otına dahı dirler. (132b/25-27)

Şivîd: Turak otı, sâ'ir adı şît lafzında muharrerdür. (078b/18)

Şîz: Hindüstân'dan gelür bir ağaçdur ki andan eyü yaylar düzerler ve andan düzilen yaylara dahı şîz dirler ve âbanûs ma'nâsına. (132b/28-29)

Şügîrân: Baldıran didükleri ot. (281a/10)

Şuh: Özlü balçık ve katı yir ki anda ot bitmez ve bir ağaçdur ki mîvesi olmaz. (063a/01)

Şürgez: Ak ılgun ağacı ki 'Arabca enil dirler. Sıhâh-ı 'Acem sâhibi âhirini zâ'-i 'Acemîyle tashîh eyledi. Vesîletü'l-Makâsıd sâhibi acı olgun ağacı ki Türkî'de ak yılgun dirler demiş. Karahisârî çörek otı, şünîz ma'nâsına nakl eylemiş. (133a/06-08)

Şüncâr: Ençlik didükleri ot ki kan gibi köki kızıl olur. Mümçılar ve halvâcılar anı isti'mâl iderler, hevâcir ma'nâsına. (115a/12-14)

Şüngâle: Eklîl didükleri ot ki köki kızıl kan gibi halvâcılar ve mümçılar isti'mâl iderler, gayrî adları şüncâr lafzında mezkûrdur. (348b/28-29)

Şütür-gâz: Bundık dikenî ve deve tabanı çiçeği, Horâsân ve Nahcûvân ve Âzerbeycân ve Muslî tağlarında çok biter ve encidân-ı Horâsânî ve deve dikenî didükleri meşhûr dikenlü ot ki anı gâyetde sevdüğinden çok yir ve egir ma'nâsına eşîr-gâz dahı dirler. (133a/02-03)

Şütür-pâ: Kekik didükleri ot ki hoşca râyihası vardır. 'Arabca sa'ter dirler. (018a/19)

Telec: Ni'metî bir otdur ve 'akreb yuvasına dirler dimiş. (052b/20)

Temlül: Kunâber didükleri ot ki etıbbâ katında ma'rûfdur. Ermenîler hayruñ dahı dirler. Mu'teber dârûdur. (226b/25-26)

Tıkırda: Kerviyâ didükleri ot ki etıbbâ katında ma'rûfdur ve kerfe dirler. (325b/22-23)

Tabâşîr: Bir meşhûr Hindî dârûdur. Siyâh fülful olduğu yerde olur. Ammâ hakikatide çok ihtilâ vardır. Ba'zı lar iderler ki eski kamışların içinde bulunur. Eyüsi boğunları yanında olandur ve ba'zı lar dir ki kamışın yanmış ve remâdîdür yıl esdükçe birbirine tokınmağıla tutuşur. Yanar tabâşîr olur. (115b/10-14)

Tâyesfer: Kalın kabuklu bir otdur vilâyet-i Hind'den gelür. Tâze ekin rengi kızıl ve sarı olur. Cimâ' iderken ağızda tutsalar, inzâli men' ider bunun hakikatinde çok ihtilâf vardır. Esahh budur ki zikr olındı. (115b/08-10)

Usturâtaykûn: Boğa dikenini didükleri ot. (255a/07)

Uşk: Dârûlardan bir ot adıdır, etıbbâ katında ma'rûf u meşhûrdur. (190b/07)

Übhül: Dikenlü ardıcuñ kızılca yimişi ki düdek dirler. (225a/04)

Übhül: Dikenlü ardıcuñ kızılca yimişi ki düdek dirler. (225a/04)

Ülfâş: Ni'metî, iki yüzli kimesne ve boğa dikenine dirler dimiş. (168a/17)

Üsfenc: Karahisârî bir otdur ki deniz kenarında bulunur dimiş. (051a/07)

Üsküder: Koğalık dirler bir otdur darâk yirlerde biterler. (090a/18)

Üştür-gâr: Deve dikenini ve deve yiyecek ot. (090b/21)

Üştür-gâz: Devetabanı çiçeği ve encidân-ı Horâsânî ve deve dikenini didikleri meşhûr diken ki deve anı gayetde sevdüğinden çok yir. (127a/09-10)

Üştürüg: Kulugañ dikenini ki deve anı yimege gâyet mâ'ildür, üstür-gâz ma'nâsına ve yanduk ve egîr. (182b/14-15)

Vec: Egir otı, gayrı adları sürt lafzında mezkûrdur ve kökine dahı dirler ve saban ağacının posı ve diyâr-ı Tâ'îfde bir şehir adıdır.

Verej: Fetheteynile egir didikleri ot verec ma'nâsına. (157a/24)

Vergâr: Kâf-ı 'Acemîyle karamık ki buğday içinde bulunur. Siyâhça dânelerden ve turfanda ilkin yetişen yemiş ki kılavuz dirler. Halîmî; ikinci def'a yetişen yemiş ve sebze ve ot ki 'Arabça halka dirler diyü nakl eylemiş ve büstân evlegi ve fark ya'ni hıyârlık ve her nebât ki anuñ sâkî olmaya uzamaya ve büstân ma'nâsına da nakl olınmış. (124b/15-18)

Vergâst: Râ vü sîn-i mühmele ile hıyâruk didükleri otuñ yabânîsidür. Tıbbîler kınâ'-i berri dirler ve çehâr-pâ yidüğü ot, pergâst dahı lüğâtdür. Gayrı adları anda mezkûrdur. (049a/22-24)

Vergaşt: Rā vü şîn-i mu'ceme ile bir otdur. Gālībā rā vü şîn-i mûhmele ile vergaşt ma'nāsınadır. (049a/24-25)

Vertāc: Ebem gömeci didükleri ot, habbāzî ma'nāsına ve güneyik otı, hūr-peres ma'nāsına, vilāyet-i 'Irakda tūla dirler. Cāmi'ü'l-Fürs sāhibi ve ulu otı ve yaprakları uvak bir otdur demiş, ve ulu demekdür, büzürg ma'nāsına. (060a/20)

Vertic: Bildırcın didükleri ot ve cîm yirine jā-i 'Acemîyle dahı lügatdür, egîr ma'nāsına. (060a/25)

Yebrüc: Kurudan otı didükleri (060b/12)

Yezgand: Teteri didükleri ot ki tohmı sümmāk olur. (087a/10)

Zāfe: Deve tabanı didükleri ot ve gömren didükleri ota dahı dirler ki ağır rāyihası olur Kürdler ve Türkler yirler, ekser erbāb-ı lügat rā'-i mûhmelede nakl eylediler ve zā'-i mu'ceme ile dahı mervîdür. (340a/11-13)

Zağber: Şeble didükleri ot ki tabîbler katında merv demekle ma'rûfdur. (107a/20)

Zağîr: Kettân. (107a/21)

Za'îr: 'Ayn-ı mûhmele ile ğayn-ı mu'ceme ile kettân ki iplik egirirler. (107a/19)

Zehr-giyā: *Hindūstān'da biter bîş gibi bir zehr-nak meşhûr otdur.* (016a/1)

Zerîr: Sarı ağaç dirler bir ağaçdur. Ba'zılar zerde çûpdur didiler. Şems-i Fahrî ve Tûsî; bir saru otdur didiler. Hak budur ki cemî'sinde ıtlāk olunur. (107a/07)

Zerkiyā: *Bir nev' altun renginde otdur. Hindūstānda biter.* (015b/28)

Zîre: Kemmûn, 'avām ğalat idüp kimnûn dirler ekser vilāyetlerde olur, ammā eyüsi Kirmāndan gelür, Ni'metî ve geyik zırāsı didükleri ot demiş ve çemen ki basdırmaya iderler. (341a/21-23)

Züferā: Çörtük didükleri ot ki yaban torak otı dahı dirler. (016a/14-15)

Sonuç

Bu çalışma, *Tuhfetü's-Seniyye* adlı eserin içinde yer alan bitki isimlerini ve bu bitkilerin halk hekimliğindeki kullanımlarını inceleyerek XVI. yüzyıl Osmanlı dönemi tıp ve botanik anlayışına dair değerli bir perspektif sunmuştur. Deşîşî Mehmed Efendi'nin, Farsça ve Türkçe arasında bir köprü kuran bu sözlüğü, yalnızca dilbilimsel bir kaynak olmanın ötesinde, dönemin kültürel, sosyal ve tıbbi pratiklerini anlamak için bir rehber niteliği taşımaktadır. Mehmed Efendi, sözlükte yer alan bitkileri alfabetik sırayla sunarken, bu bitkilerin halk hekimliğinde hangi amaçlarla ve nasıl kullanıldığına dair bilgiler vererek eseri, botanik ve tıp tarihi açısından önemli bir kaynak haline getirmiştir.

Çalışma kapsamında, bitkilerin halk hekimliğinde nasıl bir yere sahip olduğu, hangi hastalıkların tedavisinde kullanıldıkları ve bu bilgilerin halkın günlük yaşamındaki yansımaları ele alınmıştır.

Tuhfetü's-Senîyye'nin, yalnızca bir sözlük olarak değil, aynı zamanda halkın sağlığını korumak ve tedavi etmek için başvurduğu bir bilgi kaynağı olarak işlev gördüğü görülmektedir. Mehmed Efendi'nin eserde sıkça vurguladığı “otdur”, “tabîbler katında ma'rûfdur” gibi ifadeler, eserin, dönemin hem halk hekimliği hem de akademik tıp bilgisiyle güçlü bir bağ kurduğunu göstermektedir.

Ayrıca, eserde yer alan bitki isimleri, Osmanlı dönemi tıbbi uygulamalarının ve halk hekimliği geleneğinin, eski medeniyetlerin tıp bilgileriyle nasıl harmanlandığını ortaya koymaktadır. Özellikle Farsça, Arapça ve Türkçe arasında kurulan dilsel ve kültürel bağ, Türklerin göç yolları üzerindeki farklı kültürlerden edindikleri bilgi birikimini gözler önüne sermektedir. Fars kültürüne ait birçok bitki isminin Türkçede yer alması, Osmanlı topraklarında farklı medeniyetlerin etkisinin bir kanıtıdır. Aynı şekilde, Anadolu'nun doğal zenginliklerinin halk hekimliğindeki etkileri de eserde detaylı bir şekilde işlenmiştir.

Tuhfetü's-Senîyye, dönemin sadece bitki isimleriyle sınırlı kalmayıp astronomiden gastronomiye, tarihten mitolojiye kadar birçok alanda bilgi sunmasıyla dikkat çekmektedir. Bu durum, eserin, yalnızca bir sözlük değil, aynı zamanda çok yönlü bir kültürel belge niteliği taşıdığını göstermektedir. Özellikle halk hekimliği ve tıbbi bitkilerle ilgili sunduğu bilgiler, dönemin sağlık anlayışını ve tedavi yöntemlerini anlamak açısından önemli ipuçları barındırmaktadır.

Bu bağlamda, *Tuhfetü's-Senîyye*'nin modern araştırmacılar için çok yönlü bir çalışma alanı sunduğu açıktır. Eser, tarih, dilbilim, botanik, etnobotanik ve halk tıbbı gibi disiplinlerde çalışma yapan araştırmacılara eşsiz bir kaynak sağlamaktadır. Ayrıca, geleneksel tıp uygulamalarından ilham alarak günümüz bilimsel yöntemleriyle harmanlanabilecek bir bilgi dağarcığı sunmaktadır.

Sonuç olarak, *Tuhfetü's-Senîyye*'nin halk hekimliği ve bitkilerin tıbbi kullanımı üzerine sunduğu bilgiler, geçmişten günümüze taşınan bir bilgi köprüsünü temsil etmektedir. Deşîşî Mehmed Efendi'nin bu sözlüğü, Türk kültür tarihi içinde hem dil hem de tıp ve botanik açısından değerli bir eser olarak kendini göstermekte ve kültürler arası bilgi akışının bir kanıtı olarak önemini korumaktadır.

Kaynaklar

- Akarsu, B. M., Yöndemli, F., Akarsu, S. (2020). Antik dönem tıbbının Müntahab-ı Şifâ'da tezahürü. *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 78, 1-22.
- Akyüz Özdemir, A., Erdal, R. (2021). İlk insandan günümüze fitoterapi – Antik Çağ (Bölüm-1). *Smyrna Tıp Dergisi*, 10(2), 58-67.
- Altıntaş, A. (2017). *Yâdigâr, 15. yüzyıl Türkçe tıp kitabı Yâdigâr-ı İbn-i Şerîf*. Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği.

- Atalay, B. (1985). *Divanü Lûgati't-Türk Tercümesi*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydeniz, S. (2008). *Edviye-i Müfreda* [Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Baytop, T. (1999). *Türkiye'de bitkilerle tedavi*. Nobel Tıp Kitapları.
- Böler, T. (2014). *Tercüme-i Kâmilü's-Sinâ'a (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, Kesit Yayınları.
- Bursalı M. T. (2016). *Osmanlı Müellifleri* (Y. M. Saraç, Haz.). Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara.
- Demir Öztürk, N. (2019). Muhammed Bin Mahmûd-ı Şirvânî'nin 'İlyâsiyye' isimli tıp eserinin incelenmesi. *Yeni Türkiye (İlk dönem Türkçe İslâmî Eserler Özel Sayısı – II)*, 106, 598-623.
- Deşî Mehmed Efendi. (1580). *Tuhfetü's-Seniyye ile'l-Hazreti'l-Haseniyye*. Topkapı Sarayı B383.
- Erdağı, B. (2000). *Tuhfe-i Mübârizî (İnceleme-Metin-Sözlük)* [Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Güven, M. (2005). *Abdulvehhâb bin Yusuf'un Müntahab-ı fi't-Tıbb'ı (Dil İncelemesi-Metin-Dizin)* [Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Karaman, M. İ. (2019). *Osmanlı tıbbında ilk bahname örneği: Musa b. Mesud'un Bahname tercümesi ve modern üroloji açısından değerlendirilmesi* [Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Önler, Z. (1990). XIV ve XV. yüzyıl Anadolu Türkçesi botanik terimleri. *Journal of Turkish Studies*, (Fahir İz Armağanı I), 14, 357-392.
- Özdemir, R. T. (2024). *Deşî Mehmed'in et-Tuhfetü's-Seniyye ile'l-Hazreti'l-Haseniyye isimli Farsça-Türkçe sözlüğü (İnceleme, metin, dizin, tıpkıbasım)* [Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Özer, O. (1995). Ahmedî Tervîhü'l-Ervâh [Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Sarı, N. (1991). Attar. *İslam Ansiklopedisi*, 4, 94-95.
- Sofuoğlu, S. (2017). *Şâbân-ı Şifâî Şifâ'iyye fi't-Tıb (Giriş-İnceleme [Ses ve Şekil Bilgisi]-Metin-Dizin)*, [Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Şirvânî, M. M. (2012). *Tuhfe-i Murâdî* (M. Argunşah, Haz.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.



bitig Edebiyat Fakóltesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 9, Haziran/June 2025)

Mesnevîlerde Olağanüstü Bir Unsur Olarak Ejderha

Hicran YÜCEL

Arş. Gör.

Namık Kemal Üniversitesi

hicranyucel@gmail.com



0000-0003-4231-8466

Talat AYTAN

Doç. Dr.

Yıldız Teknik Üniversitesi

taytan@yildiz.edu.tr



0000-0001-9778-8970

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 12.11.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 21.01.2025

Atıf/Citation

Yücel, Hicran ve Talat Aytan (2025), Mesnevîlerde Olağanüstü Bir Unsur Olarak Ejderha. *bitig Edebiyat Fakóltesi Dergisi*, 5 (9), 47-63.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz Ejderhalar, gerçekte var olmayan ancak dünya kültürlerinin çeşitli mitolojilerinde önemli yer tutan mitolojik varlıklardır. Bu efsanevi yaratıklar genellikle kültürel, folklorik ve mitolojik anlatılarda insan zihninin yaratıcılığı ve sembolizmi aracılığıyla şekillenmiştir. Ejderhaların mitolojik tasvirleri çeşitlilik gösterse de genel olarak bunlar korkunç, heybetli ve güçlü varlıklar olarak betimlenirler. Dünyanın farklı coğrafyalarında farklı kültürlerin edebî anlatılarında bazen bir engel, bazen bir korku ögesi, bazen düşman olarak ortaya çıkan ejderha, Türk halk anlatıları içerisinde de önemli bir yere sahiptir. Edebî bir terim olarak düşünüldüğünde “kurgulayarak anlatma” şeklinde tanımlanabilecek olan tahkiye, Türk anlatı geleneği içinde önce masal, destan, halk hikâyesi gibi türlerde kendini göstermiş, devamında bu geleneğe mesnevî türü de eklenmiştir. Gelişimini Anadolu sahasında sürdüren Türk anlatı geleneği içerisinde 13. yüzyıldan itibaren varlık göstermeye başlayan mesnevî türü, yalnız hikâye anlatımı değil sosyal hayata dair izlenimleri aktarmak, savaş veya düğün gibi toplumsal olayları kayda geçirmek, öğüt vermek, yabancı dil öğretmek gibi pek çok farklı amaca hizmet eden eserin ortaya konmasını sağlamıştır. Bu çalışmanın konusu olan tahkियevî mesnevîler, bu türün hikâye anlatma kanadını oluşturan eserlerdir. Bu hikâyeler, bünyesinde yalnızca realist değil aynı zamanda fantastik, olağanüstü unsurları da barındırır. Kişi, mekân, olay veya durum gibi farklı şekillerde hikâyeye dâhil olan olağanüstü unsurlar arasında kurgusal canlılar da yer alır. Ejderha da hem zamansal hem de coğrafî olarak edebiyatta geniş bir alanda varlık göstermiş olağanüstü bir unsurdur. Tezden üretilen yayın kapsamındaki bu çalışmada, tez çalışması süresince taranan mesnevîler arasından konuya örnek malzeme sunmak açısından en verimli bulunan beş örnek eser (*Ahmedî-İskendernâme*, *Ahmedî-Cemşîd u Hurşîd*, *Abdî-Heft Peyker*, *Hayâtî-Heft Peyker*, *Manisalı Câmî-Vâmîk u Azrâ*) seçilmiştir. Bu metinlerden hareketle ejderhanın farklı kültürlerle ait anlatılardaki yerinden bahsedilmiş, bunların birbiri ile etkileşimine değinilmiş, ejderhanın mesnevîlerde olağanüstü bir unsur olarak kullanımı incelenmiştir.

Anahtar sözcükler: mesnevî, tahkiye, olağanüstü, ejderha

Dragon as an Extraordinary Element in Mathnawis

Abstract Dragons are mythological creatures that do not exist in reality but have an important place in mythologies of various world cultures. These mythical creatures have often been shaped through the creativity and symbolism of the human mind in cultural, folkloric and mythological narratives. Although mythological depictions of dragons vary, they are generally depicted as terrible, majestic and powerful beings. The dragon, which sometimes appears as an obstacle, sometimes as an element of fear, and sometimes as an enemy in the literary narratives of different

cultures in different geographies of the world, also has an important place in Turkish folk narratives. Tahkiye, which can be defined as “telling through fiction” when considered as a literary term, first manifested itself in genres such as fairy tales, epics and folk tales within the Turkish narrative tradition, and later the mathnawi genre was added to this tradition. The mathnawi genre, which started to exist in the Turkish narrative tradition that continued its development in the Anatolian area since the 13th century, had provided the creation of works that serve many different purposes not only storytelling but also conveying impressions about social life, recording social events such as wars or weddings, giving advice, and teaching foreign languages. Tahkiye (narrative) mathnawis, which are the subject of this study, are the works that make up the storytelling wing of this genre. These stories contain not only realist, but also fantastic, extraordinary elements. Among the extraordinary elements that are included in the story in different ways, such as a person, place, event or situation, there are also fictional living beings. Dragon is an extraordinary element that has existed in a wide area of literature, both temporally and geographically. In this study, within the scope of the publication produced from the thesis, five sample works that were found to be most productive in terms of presenting sample material to the subject among the mathnawis scanned during the thesis study (*Ahmedî-İskendernâme*, *Ahmedî-Cemşîd u Hurşîd*, *Abdî-Heft Peyker*, *Hayâtî-Heft Peyker*, *Manisalı Câmi-Vâmik u Azrâ*) were selected. Based on these texts, the place of the dragon in the narratives of different cultures is mentioned, their interaction with each other is mentioned and the use of the dragon as an extraordinary element in mathnawis is examined.

Keywords: mathnawi, narration, extraordinary, dragon

Giriş

Klasik Türk Edebiyatı içerisinde hikâye anlatımı için uygun ve sıklıkla kullanılan bir tür olan mesnevî, Anadolu sahasında yaklaşık yedi yüzyıl boyunca bu özelliğini sürdürmüştür. Bu geniş zaman aralığı içinde değişiklik ve yeniliklerle genişleyen tür, bazen kurgusal bazen de gerçek olayların anlatıldığı pek çok konuyu barındırmıştır. İsmail Ünver mesnevîleri yazılış amaçlarına göre dört gruba ayırmış ve şu şekilde sınıflandırmıştır:

Birinci Grup: Okuyucuya bilgi vermek ve onu eğitmek amacıyla yazılan (dînî, ahlâkî, tasavvufî ve öğretici, ansiklopedik) mesnevîler,

İkinci Grup: Okuyucunun kahramanlık duygusuna hitap etmek maksadıyla yazılan, konusunu tarihten veya menkıbelerden alan mesnevîler,

Üçüncü Grup: Sanat yönü ön planda, okuyucunun edebî zevkine yönelik, ana çizgisi aşk ve macera olan mesnevîler,

Dördüncü Grup: Şairlerin yaşadıkları ve gördüklerini aktardıkları, toplum hayatından kesitler sunan mesnevîler. (Ünver 1986, ss. 438-444)

Bu sınıflandırma içinde üçüncü grupta yer alan, “tahkiyevî” denebilecek, içerisinde kişi, zaman, mekân, olay, olay örgüsü, hikâye gibi unsurları barındıran ve didaktik olmak, çeviri yapmış olmak, tarihî bir olayı nakletmek gibi amaçlardan ziyade kurgusal bir hikâyeyi anlatmak maksadıyla yazılmış mesnevîlere bakıldığında olağanüstü unsurların bu tarz eserlerde farklı bölümlerde farklı şekillerde yer tuttuğu görülür. Bunlar bazen hikâyenin ana konusunu oluştururken bazen hikâyeye içindeki bölümlerde birer figür olarak yer alır ve engel olma, akışı değiştirme, yeni bir olay başlatma, var olanı pekiştirme, merak uyandırma gibi yönlerle ortaya çıkar. Bu çalışmada tahkiyevî mesnevîler arasından seçilen eserlerde yer alan “ejderha” figürünün bir olağanüstü unsur olarak kullanıldığı yerler tespit edilecek, bunların hikâyedeki yeri ve önemi ile hikâyeye katkısı üzerinde durulacaktır. Bu sebeple önce tahkiyevî mesnevî ve olağanüstülük tanımlarından bahsetmek gerekmektedir.

Tahkiye, kelime anlamı olarak öyküleme, hikâyeye etme gibi teknikleri ifade eder. Edebî bir terim olarak ele alındığında ise “*kurmaca, kurgulayarak anlatma*” şeklinde okuyucunun karşısına çıkar. Günümüzde çoğunlukla roman incelemeleri alanında kullanılan kurmaca terimi aslında bir hikâyeye barındıran ve tahkiye unsurlarıyla kurulmuş olan masal, mesnevî, halk hikâyesi, destan gibi türleri de kapsamaktadır. Tahkiye unsurları kişi, zaman, mekân, hikâyeye, olay örgüsü, anlatıcı, bakış açısı, anlatım tekniği olarak sıralanabilir. Bunların her zaman gerçekteki ile birebir aynı olması beklenemez. Kurgusal karakterler, mekânlar veya hikâyeye gerçekte var olan ancak henüz gerçekleşmemiş şeylerin bir araya getirilmesi ile oluşabileceği gibi gerçek hayatta var olmayan ve olağanüstü denebilecek şekillerde de hikâyede yer bulabilir.

Olağanüstüyü tanımlamak için elbette kelime anlamından yola çıkmak gereklidir; ancak bu çalışmanın konusu olarak olağanüstü terimi bazı anlam değişikliklerini belirtmeyi zorunlu kılmaktadır. Kelime olarak bakıldığında olağanüstü “*Alışılmıştan, benzerlerinden farklı olan, fevkalade. Beklenmedik bir zamanda yapılan, önceden tasarlanmamış olan. Harikulade.*” anlamına gelmektedir (Olağanüstü, t.y.). Ancak bu tanımları genişletmek gerekmektedir. Tzvetan Todorov olağanüstünün ortaya çıkması için gerekli sebepleri şu şekilde açıklar: Bir anlatıda bir karakterin yaşadığı fantastiğe yakın olay mantık sınırları içinde açıklanmıyorsa ve meydana gelen yeni doğa yasaları kabulleniliyorsa burada olağanüstü bir durum vardır. Daha kısa bir deyişle eğer varlık, mantık yönünden sorgulanmadan sadece varlığıyla kabul görüyorsa olağanüstü ortaya çıkar (Todorov, 2004). Dolayısıyla olağan; mantık sınırları dâhilinde olan, öngörülebilir, varlığın kendi tabiatında bulunan şeyleri kapsamaktadır denebilir. Aynı tür içerisindeki benzerlerinden daha farklı özellikler gösteren; türü için genel olarak kabul edilmiş sınırların dışında güce, görünüşe, forma sahip; alışılmış

zaman kavramına aykırı; neden-sonuç ilişkisi kurulamayan şeyler ise olağanüstü terimi bünyesinde kabul edilebilir.

Genel anlamda bir “olağan” ve “olağanüstü” tanımı yapmak ve bunların sınırlarını belirlemek elbette bu çalışmanın konusu değildir. Bu çalışmada yalnızca bu terimlerin bir edebî kurgu içerisindeki konumları üzerinden yorum ve çıkarımlar yapılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada olağanüstü ile kastedilen şey kurguya etkisi olan sıradışlıktır.

Kurguya etkisi olan sıradışılık bir olay olarak okuyucunun karşısına çıkabileceği gibi somut bir varlık olarak da görülebilir. Sıradışı bir mekân, hayatın olağan akışına aykırı formda bir canlı, ait olduğu türün yapabileceklerinin ötesinde bir güce sahip olan karakterler buna örnek verilebilir. Bunlar bazen o esere özgü, orijinal figür, durum ve olaylar olabilir. Buna Lâmi’î tarafından yazılmış *Salaman u Absâl* mesnevîsinde annesi olmaksızın dünyaya gelen kahraman (Uludağ, 1997, s.81), Ümmî Âsâ’nın *Mibr u Vefâ* mesnevîsinde meyve olarak üç tane gömlek yetiştiren ağaç (Çapanoğlu, 2014, s.6), Zâtî’nin *Şem u Pervâne* mesnevîsinde Naccâr isimli büyücünün yaptığı tahta kuşun canlanıp havalanması (Armutlu, 1998, s.232) gibi örnekler verilebilir. Bazı mesnevîlerde ise eskiden beri kullanılagelen, merak ve ilgi unsuru olma özelliğini koruyan figürler kullanılır. Bunlar arasında cinler, devler, tılsımlar, cadılar ve ejderhalar akla ilk gelenlerdir. Bu çalışmanın konusu olan ejderha figürü sadece Anadolu sahasında yazılan mesnevîler içerisinde değil dünyanın farklı coğrafyalarında farklı kültürlerle ve zamanlara ait anlatılarda da kendine yer bulmuş yaygın bir figür olarak öne çıkmaktadır.

Bir Figür Olarak Ejderhanın Kökeni

Ejderha kelimesinin aslının “azi-Dsâka” olduğu (Boratav, 2012, s.66) veya Avesta’da zikredilen “Aji Dahâka”dan geldiği ve Dahhâk ile bağlantısının bulunduğu söylenir (Şentürk, 2020, s.63). “Aji” Avesta dilinde yılan veya ejder anlamına gelmektedir. Dahhâk ise İran mitolojisinde omuzlarından birer yılan çıktığına inanılan karakterdir. Edebiyatta zulmün temsilcisi olan Dahhâk’ın (Uzun, 1993, s.409) aynı zamanda omzundaki yılanların nefsin kötü arzularını temsil etmesi yönü ile de kötülükle beraber anıldığı söylenebilir.

Farsçada “ejder, ejdeha, ejderha” şeklinde anılan ejderha için Arapçada “tinnîn, su’bân” ve Türkçede “ejder, ejderha, evren” isimleri kullanılır. Ayrıca Kaşgarlı Mahmud’un *Dîvanü Lügâti’t-Türk* eserinde ejderha için “yilbûke” denir (Gezgin, 2018, s.83).

Ejderhanın Türkçede evren ismiyle anılması yılanın kendi etrafında dönerek bir çember oluşturması ile ilgilidir. Evren gibi sonsuz bir döngü oluşturması onun evren ile simgeleşmesine sebep olmuştur (Koçak-Gürçay, 2017, s.38). Ayrıca ejderhanın yedi başlı olması ile gezegenler arasında bir benzerlik kurularak ejderhanın feleğe benzetilmesi de şiirlerde yer yer karşılaşılan çıkan bir durumdur.

(Şentürk, 2020, s.68). Tâcîzâde Câfer Çelebi, *Dîvân*'ındaki şu beytinde feleği yalnız yedi başlı bir ejdere benzetmez, aynı zamanda yıldızların ejderin pullarına, hilâlin de ateş saçan diline benzediğinden bahsederek geniş bir ejderha tasviri yapar (Erünsal, 2018, s.116):

Yâ felek bir heft-ser ejderdür encümden anın

Cismi pul puldur zebân-ı âteşînidür hilâl (Tâcîzâde Câfer Çelebi, Dîvân, K. 7/2)

Ejderhanın Türk kültüründeki yerinden bahsederken, yakın bir zamanda ortaya çıkarılan ve bugüne dek 12 hikâyeden oluştuğu kabul edilen *Dede Korkut Kitabı*'nın 13. anlatısı olma özelliği taşıyan “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” başlıklı hikâyeye de değinilmelidir. Metin Ekici’nin (2019, s.7) aktarımına göre ilk olarak Orhan Şaik Gökyay tarafından ortaya atılan fikir Oğuz beylerinin sıfatlandırılmalarının, birer olay sonucunda gerçekleşmiş olduğudur. Gökyay, çeşitli kaynaklara atıfta bulunarak, bu konuda çeşitli menkıbeler bulunduğunu, ancak bunların zamanımıza kadar gelmediğini bildirdikten sonra, özellikle Salur Kazan hakkında kullanılan sıfatlamalardan “ejderha öldüren” sıfatlamasını bu konuda şöyle örnek gösterir:

“Nitekim, Kazan Bey kendisini tutsak eden Tomanın kalesinin tekfuruna Dede Korkut kitabında ayrı deyişler hâlinde bulunmayan yararlılıklarla övünerek şöyle demektedir:

Yedi başlı ejderhaya yetiip vardım

Heybetinden sol gözüm yaşardı

Hey gözüm, namerd gözüm, muhannes gözüm

Bir yilandan ne var ki korhdun, dedüm” (akt. Ekici, 2019, s.7)

Yukarıda kelime kökeni ve farklı dillerdeki karşılıkları aktarılan ejderha, mesnevîlerde bunlara ek birkaç farklı şekilde daha anılır. Mesnevîlerde ejderhâ, ejdehâ, ejder şeklinde kendisinden bahsedilen ejderhâ, çoğunlukla iki kanadı, yedi başı olan, yüzü ata ve kendisi büyük bir timsaha benzeyen bir varlık olarak tasvir edilir (Canım, 2018, s.487; Yıldırım, 2008, s.274). Ejderha ayrıca büyük bir yılan da benzetilir. Zamanında öldürülmeyen yılanların, yüz yıl yaşadıktan sonra ejderhaya dönüşeceğine dair bir inanç mevcuttur (Şentürk, 2020, s.63). Yılanların, boyları otuz metreyi ve yaşları yüzü bulduğunda ejderhaya dönüştüklerine dair bir efsane de mevcuttur (Kaçar, 2016, s. 550). Yılan ile ejderha arasında büyüklük açısından bir fark olduğu Ahmedi’nin *İskendernâme*’sinde görülür: Mukaddime ve hâtîme bölümleri arasında “Destan” başlığı altında on yedi bölüm barındıran bu mesnevî içindeki dokuzuncu destanda İskender’in Hint adalarında gördüğü “acâib” canlılar arasında “ejderha kadar büyük” yılanların da olduğu söylenir (Akdoğan-Kutsal, 2019, s.507):

Buldılar bir çağ ol yirde ulu

İçi ol çağın yılanlar toptolu

Her yılını ejdebâ-girdâr-ıdı

Fîl gelse önine yudar-ıdı (Ahmedî, İskendernâme, b. 3308-3309)

Buradan anlaşılmaktadır ki yılan ile ejderha birbirinden farklı canlılar olarak değerlendirilmektedir ve ejderhanın yilandan daha büyük olduğu kabul edilmektedir.

Ejderhaların mitolojik öneminin aslında insanlığın tarih boyunca karşılaştığı zorlukların ve kötülüklerin bir simgesi olmasından ileri geldiği söylenebilir. Bu mitolojik varlık, insanların kolektif bilinçaltında yer edinmiş korkularını, arzularını ve hayatta karşılaştıkları zorlukları anlama çabalarını yansıtmaktadır. Her kültürde kendine özgü şekillerde betimlenen ejderhaların, evrensel bir mitolojik anlatının içinde, kültürel farklılıkları koruyarak varlıklarını sürdürdüğü yönünde bir değerlendirme yapmak mümkündür.

Ejderhaların tipik özellikleri arasında ağızlarından alev çıkaran, yılan benzeri kuyrukları bulunan ve genellikle kanatları sayesinde uçabilen varlıklar olmaları bulunur (Duman, 2019, s.489). Bu özelliklerin, ejderhaların doğaüstü ve korkutucu niteliklere sahip fantastik yaratıklar olarak algılanmalarına katkıda bulunduğu söylenebilir. Mitolojik anlatılarda ejderhaların genellikle kahramanlarla yapılan mücadelelerin odak noktasını oluşturduğu görülür. Bu epik hikâyelerde kahramanlar olağanüstü yeteneklere ve cesarete sahip olarak ejderhalarla mücadele ederler. Bu mücadelelerin ejderhaların sembolik anlamlarını içerdiği ve kahramanların zorlukları aşma, kötülükle savaşma ve zafer elde etme arzularını yansıttığı ifade edilebilir.

Ejderha yalnızca birbirine yakın veya birbirleriyle etkileşim içinde bulunan coğrafyalarda değil, birbiriyle bağlantısı bulunmayan milletlerin anlatılarında da kendine yer bulmuş bir figürdür. Bunun örnekleri özellikle Çin ve Japon mitolojilerinde sıkça görülür. Klasik Türk Edebiyatında bahsedilen ejderha ile Çin mitolojisinde anlatılan ejderha şekil ve özellik açısından birbirinden farklıdır. Çin ve Güneydoğu Asya kültürlerinde ejderha yalnızca yılan değildir. Bu kültürlerle ait anlatılarda ejderhaya kaplan pençesi, tavşan gözü, geyik boynuzları, sazan balığının yüzgeçleri gibi uzuvlar eklenir ve ejderha birkaç hayvanın melezi hâline getirilir (Eliade, 2003, s.203). Ayrıca mesnevîlerde okuyucunun karşısına çıkan ejderha etrafına ateş saçarken Çin ve Japon mitolojisindeki ejderha su ile anılır. Ejderha sudan çıkarak göklere ulaşır ve burada gök gürültüsüne, yağmurlara sebep olur, okyanuslarda medcezirler yaratır (Gezgin, 2018, s.78). Japon mitolojisinde de yine benzer şekilde sudan çıkan bir ejderha tasviri ile karşılaşılır. Burada bir “ejderha kadın” motifi mevcuttur. Deniz kızı ailesinden gelen bu ejderha, Klasik Türk Edebiyatındaki “cadı”ya benzer şekilde bir korku unsurudur. İnsanlar onu gördüğünde meşaleler ile korkutarak kovarlar (Gezgin, 2018, s.80).

Uzakdoğu anlatılarındaki ejderha “...bir devenin başına, bir erkek geyiğin boynuzlarına, bir canavarın gözlerine, bir ineğin kulaklarına, bir yılanın boynuna, bir midyenin göbeğine, bir sazan

balığının pullarına, bir kartalın pençelerine ve bir kaplanın ayaklarına sahiptir.” (Mackenzie, 1996, s.49). Batı’da ise ejderha alev saçan, devasa bir varlıktır. Korku unsuru olarak kullanılan bu varlık, hazinelerin bekçisi olarak hikâyelerde yer bulur. Ay tutulmasının, onun şeytanlar tarafından örtülmesiyle veya bir ejderhanın önüne geçmesiyle olduğuna inanılır. Bu sebeple ay tutulması esnasında aya bakılmaz. Onu şeytanlardan veya ejderhadan kurtarmak için eller birbirine vurularak veya teneke, tas, mâdeni kap gibi nesneler yoluyla gürültü yapılır, silahlar atılır (Polat, 2017, s. 117).

Ejderha Figürünün Klasik Türk Edebiyatındaki Kullanımı

Ejderha yukarıda anılan özellikleri sebebiyle Klasik Türk Edebiyatında yalnız bir figür değil ayrıca bir benzetme ögesi olarak da kullanılmıştır. Onun ağzından alevler saçması, yılanı benzemesi, yedi, yüz veya bin başlı olması, hazineyi koruması, korkutucu olması gibi yönlerine şiirlerde bazen sevgilinin güzelliğinden bazen de rakipten bahsedilirken rastlanır. Usûlî şu beytinde gönlünde sevgilinin zülfünün hayâlinin yattığını anlatırken hem bunları bir yılanı benzetir hem de bu yılanları ejderha olarak görür ve bir hazineyi beklediklerini söyler (İsen, 2020, s. 203).

Dilde hayliden hayâl-i zülf-i dilber var imiş

Cânım içinde yatar bin başlı ejder imiş (Usûlî, Dîvân, G. 54/1)

Hamdullah Hamdî ise sevgilinin zülûflerini, hazine kadar kıymetli güzelliğini korumak için görevli iki ejderhaya benzetir (Özyıldırım, y.t.y., s.27):

Hıfz itmek için ol sanemün hüsnî gencini

Sagında vü solında iki ejdebâsı var (Hamdullah Hamdî, Dîvân, G. 46/5)

Zâtî ejderhanın alevler saçmasını memdûhunu övme aracı olarak kullanır ve ağzından adeta alevler saçarak halde tasvir ettiği memdûhu ile ejderha arasında bir denklik bağı kurmaya çalışır (Kurtoglu, 2017, s. 150):

Kabruñ ki od saça deheninden cibân yanar

Kaş baş ile mukâbil olur aña ejdebâ (Zâtî, Dîvân, K. 45/39)

Ejderha dîvanlarda olduğu gibi mesnevîlerde de benzetme unsuru olarak kullanılmıştır. Mesnevîlerde, ejderhadan bahseden beyitlerde de gazellerdekine benzer özelliklerin sıralandığı görülür. Ejderhanın hazine bekçisi olmasına dair yine Hâşimî’nin *Mibr u Vefâ*’sında (Uçak, 2016, ss. 160-617) bir hazine üzerinde duran iki ejderha ile ilgili şu örnekler yer alır:

Tolaşturduñ anı bend ü belâya

O genci bekledürsün ejdebâya (Hâşimî, Mibr u Vefâ, b. 284)

Degül med ol ki bâlâya belâdur

Ya bir genc üzre iki ejdebâdur (Hâşimî, Mibr u Vefâ, b. 6178)

Behiştî'nin *Mibr u Müşterî*'sinde (Polat, 2017, s.453) ejderhanın en göze çarpan özelliklerinden biri olan "ağızdan ateş saçma"nın bir örneği şu şekilde yer alır:

Eline aldı rûmî ejdehâ-veş

Döker hûn san saçar ağzından âteş (Behiştî, Mibr u Müşterî, b.2104)

Ejderha bazen de korkunç görünmesi gereken varlıkları anlatmak için kullanılır. Dev tasvirini güçlendirmek için kimi zaman devler ejderhaya benzetilir, kimi zaman ise ejderhaların devler önünde duramayacağından bahsedilir. Kemaloğlu İsmail tarafından yazılmış *Ferahnâme* bunun örneklerini barındırır (Çavuşoğlu, 2014, ss. 174-251):

Yoluñ öñince kaçır yıl irişmez

Öñine niçe ejderhâ girişmez (Kemaloğlu İsmail, Ferahnâme, b.264)

Kimisi ejdehâ başlu kimi fîl

Kaçan kim uçalar sankim eser yıl (Kemaloğlu İsmail, Ferahnâme, b.1166)

Gazel ve kasîdelerde olduğu gibi mesnevîlerde de şekil özellikleriyle bir benzetme unsuru hâline gelen ejderha mesnevîlerde ayrıca bir karakter olarak da yer alır. Onu bir hikâyeye unsuru, hatta yukarıda sayılan özellikleri sebebiyle olağanüstü bir hikâyeye unsuru olarak ele almak ejderhanın benzetme ögesi olmasının ötesinde bu şekil özelliklerinin ona mesnevîde ne gibi bir kimlik kazandırdığı, hikâyeye nasıl bir katkı sunduğu sorularını cevaplandırmada yararlı olacaktır.

Mesnevîlerde Olağanüstü Bir Karakter Olarak Ejderha

Mesnevî karakteri olarak ejderha öncelikle şekil olarak olağanın ötesindedir. Karşısındakine korku salacak özelliklere sahiptir. Bunun bir örneğine Abdî'nin *Heft Peyker*'inde (Güzelova, 2008) rastlamak mümkündür: Avlanmayı seven Behrâm, dişi bir yaban eşeğinin peşinden ulaştığı mağarada bir ejderha ile karşılaşır. Mesnevîde 1097-1131. beyitler arasında geçen hikâyede Behrâm ejderha ile dövüşüp onu öldürür ve ejderhanın karnından dişi yaban eşeğinin yavrusunun çıktığını görür. Doymak için ancak bu büyüklükte bir canlıyı yemesi gereken, dolayısıyla kendisi de oldukça büyük olan ejderha bu hâliyle yeterince zor bir rakiptir. Behrâm ise sivri iki ok marifetiyle bu ejderhayı yener:

İki nevk-i sinân tîrle şâh

Eyledi çeşm-i ejdehâyı sıyâh (Abdî, Heft Peyker, b. 1124)

Aynı konuyu işleyen Hayâtî'nin *Heft Peyker*'inde (Süreli, 2012, s.357) ise hikâyenin aynı bölümündeki ejderhanın Abdî'nin eserinde yer almayan bir özelliği ön plana çıkar: Yedi başlı olması.

Bir 'aceb ejdehâyıdı heft-ser

Yogadı misli bir dabı ejder (Hayâtî, Heft Peyker, b. 527)

Abdî'nin eserinde iki sivri ok ile öldürülen ejderhanın burada tek bir ok ile yedi başı birden gövdesinden ayrılır:

Ejdebâya revân idüp bir târ

Yidi başım kıldı anuñ bir (Hayâtî, Heft Peyker, b. 539)

Şu hâlde ejderhanın sıradan silahlarla öldürülebilecek sıradışı bir canlı olduğu çıkarımında bulunulabilir. Ejderhanın büyüklüğü ve yedi başlı olması ile beraber akla gelen diğer önemli özelliği ise ağzından alevler saçmasıdır. Ahmedî'nin *İskendernâme*'sinde (Akdoğan-Kutsal, 2019), İskender'in Hindistan macerası esnasında karşılaştığı ejderha, bir nefesi bile sıcak rüzgarlar dönüşen, bu nefesin sıcaklığı ile taşı muma çevirecek bir düşmandır:

Çıbar ağzından nefes ürse semûm

Kobusı irdükde olur seng mûm (Ahmedî, İskendernâme, b. 3152)

Yine Ahmedî'ye ait bir başka mesnevî olan *Cemşîd u Hurşîd*'de (Akalın, 1975) ejderha bu defa bir dağ veya tepe kadar büyük tasvir edilir. Nefesinden dumanlar çıkar, gözleri meşaleler gibi yanar:

Melik didi bu ne püşte bu ne gâr

Didi Mibrâb i şâb-ı cibândâr

Görinen püşte degül ejdebâdur

Tütün anuñ demidür kim belâdur

Ol iki meş'al iki gözî anuñ

Halâsı yokdur andan cism ü cânuñ (Ahmedî, Cemşîd u Hurşîd, b.1456-1458)

İncelenen mesnevîlerde görülen bu sıradışı ve yer yer korkutucu özelliklerinden dolayı denebilir ki ejderha, kahramanın karşısında bir engel olarak konumlandırılır. Onun mesnevîdeki görevinin kahramanın kendisini ispatlamasına aracılık etmek olduğu söylenebilir.

Ejderhanın kahramanın karşısına bir engel olarak çıkmasına dair geniş bir tasvir *İskendernâme*'de yer almaktadır. Ahmedî'nin İskender'in hayatına dair farklı konuları ve maceralarını “destân” başlığı altında anlattığı ve on yedi destân barındıran *İskendernâme*'sinde (Akdoğan-Kutsal, 2019) yer alan “Dâsitân-ı Ejdehâ-koşten-i İskender Der-Hindûsitân” başlıklı sekizinci destan “İskender'in Hindistan'da Ejderhayı Öldürmesi” konusunu işlemektedir. Mesnevîde 3148-3165. beyitler arasında yer verilen bu hikâyede İskender'in ejderhayı yenmek için ilginç bir yöntem kullandığı görülür:

“... Baharda gece ve gündüz eşit olduğunda ansızın Sind'den bir kişi gelir. Sind'de bir ejderha bulunduğunu, her tarafı viran ettiğini söyleyerek yardım ister. İskender, bunu duyunca o ejderhayı öldürmek için Sind'e doğru yola çıkar. Büyük bir kağı hazırlar, üzerine tahtadan taht bağlar, bin demir çengel hazırlar,

uçlarına zehir sürdürür, o yapıyı kaplar. İki öküz getirterek kağınya bağlar, kendisi de panzehir içerek o eve girer. Ejderha kokuyu alınca gelir, öküzleri ve kağınyı yutar, ancak çengeller vücuduna batar, çenesi kağınya saptırılır, şah girdiği evden çıkarak ejderhayı önce kılıcıyla yaralar, sonra da bir ok atar ve ejderhayı öldürür.” (Akdoğan-Kutsal, 2019, ss.172-173)

Aynı yöntem mesnevînin dokuzuncu destanında da görülecektir. Burada da İskender yine bir ejderhayı yenmek için benzer bir tuzak kurar ve bu defa ejderhanın hançerler yutmasını sağlayarak onu alt eder (Akdoğan-Kutsal, 2019, s. 174). Ejderhayı tuzığa çekmek, zehirli çengellerle kaplı kafese girip ejderhanın onu yutmasını beklemek ve ejderhayı zehirleyip sonrasında saldırmak gibi yolları içeren bu motif Yunan mitolojisinde de mevcuttur:

“Thespiiai ülkesinde bir dragon yaşayanlara büyük zulüm yaşatmaktaydı. Ülkedeki insanları vahşetiyle korkutup tehdit eden bu ejderha her yıl bir delikanlının kendisine kurban edilmesini zorunlu kalmıştı. O yıl sıra genç Kleostratos'a gelmişti. O ve arkadaşı Menestratos bir plan yaptılar. Arkadaşının hazırladığı, üzerinde demir kancalar bulunan bir demir zırh giyen Kleostratos, bu zırhla kurban olmayı şart koştu. Kleostratos 'u demir zırhla yutan dragon o anda öldü. Bu iki arkadaşın kahramanca mücadelesi tüm ülkeyi zalim ejderhadan sonsuza dek kurtardı.” (Grimal, 1997, s.379)

Buradan anlaşılıyor ki farklı milletlerin, farklı kültürlerin, aynı konuyu işleyen veya aynı etkiyi amaçlayan anlatıları içerisinde bazı motifler, birebir aynı şekliyle veya kısmen değiştirilmiş ancak temelde aynı noktadan hareket eder şekilde hikâye kurgusunda kendine yer bulmaktadır. Görüleceği üzere ejderha da buna örnektir. Hikâyenin geçtiği belirsiz ülkedeki halk için bir korku unsuru, bir engel olan ejderha, hikâyenin ana kahramanı tarafından alt edilmek üzere mevcuttur.

Bu noktada kahramanın neden bir düşmanı alt etmesi gerektiği sorusuna değinmek yerinde olacaktır. Nuran Tezcan, “Aşk Mesnevîlerini Şövalye Aşkı Bağlamında Okumak” konulu makalesinde kahramanın aşk mücadelelerinin aslında tahtı hak ettiğini ispatlama mücadeleleri olduğunu ifade eder. Tahtın ancak ehline bırakılması gerektiğini, dolayısıyla bu tür aşk mesnevîlerinin asıl hedefinin oğul isteyen bir padişahın bu dileğine kavuşması ve padişahın şehzâdesini, tahtı ona bırakacak güç ve yeteneğe sahip olacak şekilde yetiştirmesi olduğunu belirten Tezcan, taht için şehzadenin eğitimini birinci aşama, hayatı tanımasını ise ikinci aşama olarak değerlendirir. Tezcan ayrıca şehzadenin tahta çıkabilmesi için kafa, beden ve ruh gücü kazanması gerektiğini belirtir. Ona göre “Sarayda devrin bilgininden edinilen bilgilerin yanı sıra yaşam deneyimi birikimiyle pekiştirilmiş bir kişilik kazanmanın yolu, hayatın çeşitli zorluklarını yaşama (doğa ve doğanüstü güçlerle yaşanan zorluklar, savaşlar, çeşitli ırk ve dinden insanları tanıma vb.) ve üstesinden gelmeden geçer.” (Tezcan, 2016, s.17).

Kahramanın macerası yalnızca okuyucunun hoş vakit geçirmesi için kurgulanıp yazılmış, heyecan verici ve ilgi çekici olaylarla süslenmiş bir hikâye olarak değerlendirilmemelidir. Bir macera her ne kadar ilgi çekici unsurlar barındırıyor olsa da amacının yalnızca ilgi çekmek olduğu söylenemez. Macera aslında kahramanın erginlenmesi için bir araç olarak düşünülmelidir. İster bir hükümdar, bir şehzâde ister sıradan bir insan olsun, kahraman hikâyenin sonunda en başta olduğundan farklı

bir insana dönüşecektir. İncelenen mesnevîler üzerinden söylenebilir ki macera, kahramanın akıllı, güçlü ve cesur biri olduğunu gösterir şekilde biter. Dolayısıyla yukarıdaki örnekte olduğu gibi kahramanın yiğitlik göstermesi bir gereklilik olarak düşünülmelidir. Bu zafer hem kahramanın güç gösterisi olacaktır hem de erginlenmesinin bir nişanesi sayılacaktır. Böylece halk bir belâdan kurtulurken kahraman da bu sayede amaçladığı ödüle (*ün, sevgili, taht vb.*) kavuşmak yolunda büyük bir adım atmış sayılacak, kendini ispatlamış addedilecektir.

Erginlenmesi için bir yiğitlik göstermesi gereken mesnevî kahramanı, masal kahramanlarından farklı olarak bunu yalnızca akıl yoluyla değil fiziki güç de kullanarak gerçekleştirmek durumundadır. Bazen bu çözüm akılcıca bir oyun ile gelse bile, yukarıdaki ejderha ve tuzak örneğinde görülebileceği üzere bu oyunun bir noktasında yine kahramanın cesaret göstermesi, riskli bir karar vermesi ve kendini tehlikeye atması gerekmektedir.

Masallarda, halk hikâyelerinde konu, ana karakterin bir problemi çözmesi ve nihai hedefine kavuşmasıyken, masallardan ve halk hikâyelerinden farklı olarak mesnevîlerde bu “*engeli aşma*” bölümü, mesnevînin ana konusu değil, yer yer mesnevînin ana konusuna henüz giriş yapılmamışken işlenen ve ana karakterin yani kahramanın gücünü pekiştiren bir çeşit “*takdim*”dir denebilir. Ana konusu bu engel ve engelin aşılma yolları/şekilleri olan hikâyelerde, bu durum ile ilgili detaylı anlatımın yer alması doğal bir durumdur. Ancak mesnevî içinde bu bölümün amacı detaylı olması değil vurucu olmasıdır. Böylece kahramanın gücü, cesareti, yiğitliği şüpheyi yer bırakılmaksızın aktarılır, ileriki aşamalarda gireceği mücadelelerde onun başarılı olacağına dair bir beklenti oluşturulur. Bu başarıya ulaşmanın yolu gücünden, kötülüğünden, tehlikesinden emin olunan, sorgulanmayan bir motifi kullanmaktan geçmektedir. Bu durum yalnızca mesnevîlerde görülmez. Kasîdelerde memdûhun mertebesine ve şahsî husûsiyetlerine bağlı olarak seçilen sıfatlar (Aydemir, 2002, ss.153-154), şehrengîzlerde anılan gençlerin meslekleriyle ilgili terimler (Kaplan, 2015, s.79), mektuplarda elkâb kısmında muhatabın durumuna uygun hitaplar kullanıldığı bilinmektedir (Ece, 2015, ss.550-558). Burada okuyucu kimden bahsedildiğini veya kime hitap edildiğini henüz bilmesi de kullanılan sıfat ve övgülerden yola çıkarak bir tahminde bulunabilir.

İncelenen mesnevîlerde görülmüştür ki bu durum, tahkiye unsurlarının seçiminde ve bu unsurlara yüklenen vasıflarda örtülü bir şekilde yer alabilmektedir. Kahramanın karşılaştığı engel veya düşmanın özellikleri, kahramanın onu yenme biçimi, aslında kahramanın kimliğine ve ona atfedilen sıfatlara da göndermeler içerir. Düşmanı yenmesi gereken kişi bir hükümdar/şehzade ise ondan aklını, cesaretini ve gücünü göstermesi beklenir. Bu kişinin bir pîr olması durumunda ise bilgeliğini gösterecek akılcıca bir oyun kurması, bazen bir kerâmet göstermesi gerekir. Zira bu sınıfta yer alan karakterlerden beklenen şey beden gücü ve yiğitlikten ziyade güçlü bir dînî inanç, akıl ve bilgeliktir.

Bir aşığın düşmanı rakib, bir âlimin düşmanı şeytan, henüz rüşdünü ispatlamamış bir şehzâdenin düşmanı ise önünü kesen eşkıya, yolunun üstündeki bir dev, uğradığı şehirdeki insanlara musallat olan bir ejderha olmalıdır. Böylece olağanüstü bir unsur olarak ejderhanın düşman, engel ve korku aracı olmasının yanında, yukarıda bahsedilen “pekiştirme aracı olma” işlevi ortaya çıkar. Bunun örneğine *Heft Peyker*’de yer verilir ve Behrâm’ın yiğitliğini anlatmak için ejderhalar ile mücadelelerinden bahsedilir (Sürelli, 2012; Güzelova, 2008). Burada Behrâm karakteri için ayrı bir parantez açmak gerekir. Sâsânî hükümdarı olmasının ötesinde edebî bir karakter olarak ilk defa Fars şairi Firdevsî’nin (ö. 1020) *Şehnâme*’sinde ismi anılan Behrâm’ın (Sürelli, 2012, s.274) hikâyesini müstakil bir mesnevî formunda ele alan ilk şair *Heft Peyker* adlı eseriyle Nizâmî’dir (ö. 1222) (Sürelli, 2012, ss.97-98). Behrâm yalnızca Sâsânî hükümdarı değil aynı zamanda da bir Zerdüş tanrısı ismidir. Her ikisinin de ismi savaş ve zafer ile birlikte anılır. Ancak bu ikisi arasında bir ortak nokta daha vardır: Ejderha öldürmek (Sürelli, 2012, s.72) Daha önce değinilen *Salur Kağan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Hikâyesi*’nde olduğu gibi burada da bir kahramanı kahraman yapan unsur olarak “ejderha öldürme” motifi ortaya çıkmaktadır.

Kahramanın alt etmesi gereken düşmanın, aşması gereken engelin neden ejderha olduğu ve bu motifin neden tercih edildiği sorusu da ayrıca değinilmesi gereken bir başka konudur. Burada önce ejderhanın nasıl algılandığını ele almak gerekir. Ejderhanın ejderhılığı kendinden menkuldür. Okuyucu onun hikâyesini merak etmez, neden korkunç olduğu, neden zarar verdiği ile ilgili bir sorgulama yapmaz. Onu sadece insanların varlığı için bir tehdit, alt edilmesi gereken bir engel olarak görür. Dolayısıyla ejderha, hikâye kurgusu içinde yer alması gereken “engel” bölümünde yeterince vurucu, etkileyici ve kuvvetli bir düşmanın somutlaşmış hâlidir denebilir. Ehlîleştirilemez, hükmedilemez, ancak ve ancak öldürülebilir bir varlık olarak hikâyelerde kendine yer bulan ejderhanın mesnevîdeki varlığı kahramanın karşısına çıktığı an ile öldürüldüğü an arasındadır. Ejderha iyilik maksadına hizmet etmez, yalnızca bir yol üzerindeki engel yahut bir yerde yaşayan insanlar için tehlike olma vasfı taşır ve mesnevî kahramanının karşısına, bir insanda bulunması mümkün olmayan özelliklerle donatılmış şekilde çıkar.

Ejderha ile bir düşman olarak karşı karşıya gelen ve mücadele sonunda galip olan kahraman için bu özelliklere sahip bir düşmanı yenmenin, önemli olmanın ötesinde karakterine yüklenen sıfatlardan dolayı gerekli olduğu yukarıda ifade edilmişti. Bu noktada kahramanın yani bir hükümdarın/shahzâdenin sahip olması gereken nitelikler göze çarpar. Hükümdar yalnızca akıl ile yöneten değil aynı zamanda savaş zamanında ordusunun başında bulunan komutandır. O yalnızca düzeni ve adaleti sağlamakla kalmaz, savaş meydanında gücü ve cesareti ile askerlerine örnek olma sorumluluğu da taşır. Şu hâlde bir hükümdarın hem akıl yönünden üstün niteliklere sahip hem de

fiziken güçlü olması gerektiği söylenebilir. Hikâyede kahramanın bu özelliklerine ihtiyaç duyulan engel ve sorunlar yaratılarak kahramanın bu yolla kendini ispatlaması ve sahip olduğu unvana lâyık olduğunun okuyucuya gösterilmesi sağlanmaktadır denebilir. Kahraman, hedefinin önünde bir engel olarak duran ejderha ile dövüşürken gücünü ve cesaretini, onu yenmek için kullandığı yöntemle de aklını ortaya koyarak kendisinden beklenen niteliklere sahip olduğunu gösterir.

Ejderha başlı başına bir düşman veya doğrudan bir engel olabileceği gibi bazen de dolaylı olarak engel mahiyetindedir. Manisalı Câmî'nin *Vâmık u Azrâ* mesnevîsinde bunun bir örneğine rastlanır: Vâmık ve Azrâ'nın düğünü için Perîzâd ve Lâhicân'ı davet etmeye giden Behmen bunların Kaf Dağı'nda Gund isimli bir dev tarafından hapsedildiğini öğrenir. Vâmık onları kurtarmak üzere yola çıkar. Hâtîften bir ses devî öldürmek için ona sadece bir kere vurmasını, iki kere vurunca devin dirileceğini söyler. Vâmık devî öldürür ve perileri kurtarır ancak dev tarafından Perîzâd'ın dili bağlanmıştı. Tılsımın çözümü için Gund'un yaşadığı mağaranın karşısındaki mağarada bulunan ejderhanın öldürülmesi gerekir. Vâmık ejderhayı öldürüp tılsımı bozar (Ece, 2002, s.29). Burada eylem her ne kadar ejderhayı öldürmek olsa da amaç tılsımın bozulmasıdır. Dolayısıyla bu hikâyede ejderha kahramanın düşmanı veya amaç önündeki engel olarak değil yalnızca engelin ortadan kalkması için kullanılan bir figür olarak yer almıştır.

İncelenen mesnevîlerden hareketle ejderhanın bir karakter olarak olay örgüsü içinde giriş bölümünde görülmediği, kahramanın evinden, ailesinden uzaklaştığı ve sevgiliye ulaşma macerasının işlendiği kısımda ortaya çıktığı söylenebilir. Ayrıca ejderhanın çoğunlukla bir engel mahiyeti taşıdığı, örneklerde görülür. *Cemşîd u Hurşîd*'de (Akalin, 1975) dağ ile kıyaslanacak büyüklüğü ve alev gibi yanan gözleri ile kahramanın karşısına çıkan ejderha, *İskendernâme*'de (Akdoğan- Kutsal, 2019) bir tuzak ile alt edilir, *Heft Peyker*'de (Güzelova, 2008) ise bir ok ile yedi başı birden gövdesinden ayrılır. *Vâmık u Azrâ*'da (Ece, 2002) ise ejderha doğrudan değil dolaylı bir engel olarak yer alır ve bir tılsımın parçası olarak ortaya çıkar. Kahramanın onunla mücadeleden vazgeçmesi veya yenilmesi söz konusu değildir. Nitekim sayılan örneklerin tümünde ejderha, kahraman ile girdiği mücadelenin sonunda yenilir ve hikâyedeki görevini tamamlamış olur.

Sonuç

Dünyanın farklı coğrafyalarına ait farklı kültürlerin anlatılarında bazen ateş bazen su ile ilintili olarak ortaya çıkan ejderha bir hikâye unsuru olarak sadece coğrafi yönden değil zamansal olarak da geniş bir aralıkta varlığını sürdürmüştür. Bu akışın bir parçası olarak mesnevîlerde de rastlanan bu figür, şekil özellikleri sebebiyle bir benzetme unsuru olarak kullanılır. Ancak yine bu şekil özellikleri onu bir hikâye karakteri olmaya da taşır. Onun varlığını gerekli kılan, hikâye içindeki işlevidir.

Bir mesnevî karakteri olarak değerlendirildiğinde ejderha, mesnevî kahramanının kendini ispatlaması, ismini duyurması, nihai amacına ulaşması için akıl ve beden gücü kullanarak yenmesi gereken bir düşman, aşması gereken bir merhaledir. Bazen bir hazineyi bekleyen, bazen bir şehir halkına musallat olan, bazen bir tılsımın nesnesi olan bu yedi başlı, ağzından alevler saçan devasa düşman, hikâyeyi sıradanlıktan uzaklaştıran, merak yaratan ve olay akışı içinde gerçekliği sorgulanmaksızın yer tutan bir engel, merak unsuru, hikâye içinde yeni bir olayın başlangıç vasıtası ve kahraman için yeni bir macera olması yönleriyle tahkiyevî mesnevîler içinde kayda değer derecede önem taşıyan bir olağanüstü unsurdur.

Ele alınan eserlerde hikâyenin büyük bölümü kahramanın aşkı veya arzuladığı şey için verdiği mücadelelerin, başına gelen maceraların anlatımını içerir. Kahramanın doğumu, yetişmesi, kendini ispatlaması ve tahta geçmesi şeklinde bölümlendirilebilecek ana hikâye içinde bir aşama olan bu kısım aynı zamanda mesnevînin gelişme bölümü olarak düşünülebilir. Ejderhanın bir karakter olarak bu bölümde ortaya çıktığı görülür. Kahramanın karşısına düşman olarak çıkan ejderha, daima mücadelenin mağlup tarafı olur. Onun hikâye içindeki temel rolü “engel” olmaktır. Bu durum farklı yollarla gerçekleşir. Bazen doğrudan kahramanın karşısına çıkmasıyla bir engel, bazen düşmanı koruması sebebiyle bir engel, bazen bir tılsımın parçası olması sebebiyle dolaylı bir engeldir. Bu rolü ile ejderha, okurun zihnindeki kahraman imajının pekiştirilmesi amacına da hizmet etmiş olur.

Kaynaklar

- Akalın, M. (1975). *Abmedî Cemşîd ü Hurşîd, inceleme-metin*. Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Akdoğan, Y., Kutsal, N. (2019). *İskendernâme (Abmedî)*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Armutlu, S. (1998). *Zâtî'nin Şem' ü Pervâne'si* [Doktora Tezi İnönü Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Aydemir, Y. (2002). Türk edebiyatında kaside. *Bilig*, (22): 133-168.
- Boratav, P. N. (2012). *Türk mitolojisi, Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin mitolojisi*. (R.Özbay, Çev.). Bilge-Su Yayınları.
- Canım, R. (2018). *Divan edebiyatının kaynakları*. Paradigma Akademi Yayınları.
- Çapanoğlu, G. (2014). *Ümmî İsâ mibr ü vefâ (Dil İncelemesi-Metin-Gramatikal Dizini)* [Yüksek Lisans Tezi Atatürk Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Çavuşoğlu, R. (2014). *Ferah-Nâmeler ve Kemâloğlu'nun Ferah-Nâmesi inceleme-metin* [Doktora Tezi Dokuz Eylül Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Duman, H. (2019). Türk mitolojisinde ejderha. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 5(11), 482-493.
- Ece, S. (2002). *Manisalı Câmiî'nin Vâmık u Azrâ Mesnevîsi (İnceleme – Metin – Sadeleştirme)* [Doktora Tezi Atatürk Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- (2015). *Klasik Türk edebiyatı araştırma yöntemleri (I-II)*. Eser Basım Yayın.
- Ekici, M. (2019). 13. Dede Korkut Destanı: “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” Boyunu Beyan Eder Hanım Hey!. *Millî Folklor*, 16 (122): 5-13.
- Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi cilt 1. Taş Devriden Eleusis Mysteria'larına*. (A. Berktaş, Çev.) Kabalıcı Yayınevi.
- Erünsal, İ. E. (2018). *Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi Dîvânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Gezgin, D. (2018). *Su mitosları*. Sel Yayıncılık.
- Grimal, P. (1997). *Mitoloji sözlüğü - Yunan ve Roma*. (S. Tamgüç, Çev.). Sosyal Yayınları.
- Güzelova, H. (2008). *Abdî'nin Heft Peyker Mesnevîsi inceleme-metin-sizgin*. [Doktora Tezi Ankara Hacettepe Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- İsen, M. (2020). *Usûlî Divanı*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kaçar, M. (2016). Divan şiirinde mitolojik unsurlar (Ö. Şenödeyici, Ed.). *Osmanlı Edebî Metinlerini Anlama Kılavuzu*. Kesit Yayınları.
- Kaplan, Y. (2015). Seyrî ve Halep Şehrengizi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (14): 67-92.
- Koçak, A. - Gürçay, S. (2017). Alevî-Bektaşî Velâyetnâmelerinde ejderha motifi. *Journal of Analytic Divinity*. 1 (1), 34-65.
- Kurtoğlu, O. (2017). Zâtî Dîvânı, (gazeller dışındaki şiirler). T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56164,zati-divanipdf.pdf?0>.
- Mackenzie, D. A. (1996). *Çin ve Japon mitolojisi*. (K. Akten, Çev.). İmge Kitabevi.
- Polat, A. (2017). *Behîştî Sinân'ın (H.917/M. 1511-12) Mibr ü Müşterî Adlı Mesnevîsi*. [Doktora Tezi Marmara Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- TDK. (t.y.). Olağanüstü. *TDK Güncel Sözlük* içinde. Erişim adresi: <https://sozluk.gov.tr>.
- Özyıldırım, A. E. (y.t.y.). *Hamdullah Hamdî Divanı*, Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. ekitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78375/hamdullah-hamdi-divani.html>.
- Sürelli, B. (2012). *Türk Edebiyatında Heft Peyker Mesnevîleri ve Hayâtî'nin Heft Peyker'i*. [Doktora Tezi Boğaziçi Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Şentürk, A. A. (2020). *Osmanlı şiiri kılavuzu 4*. OSEDAM Yayınları.
- Tezcan, N. (2016). Osmanlı-Türk edebiyatında aşk mesnevîlerini şövalye aşkı bağlamında okumak. *Divan Edebiyatına Yeniden Bakış*. Yapı Kredi Yayınları.

- Todorov, T. (2004). *Fantastik*. (N. Öztokat, Çev.). Metis Yayınları.
- Uçak, S. (2016). *Hâşimî'nin Mibr ü Vefâ Mesnevisinin tenkitli metni ve incelemesi*. [Doktora Tezi Fırat Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Uludağ, Erdoğan (1997). *Vakaya dayalı bir eser olarak Lâmi'î Çelebi'nin Salâmân ve Absâl Mesnevîsi*. [Doktora Tezi Atatürk Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Uzun, M. İ. (1993). Dahhâk. *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 8, s. 409. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ünver, İ. (1986). Mesnevî. *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*, 415-416-417, 430-563.
- Yıldırım, N. (2008). *Fars mitolojisi sözlüğü*. Kabalcı Yayınevi.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 9, Haziran/June 2025)

**Hamdullah Hamdî'nin Yusuf u Züleyha İsimli
Mesnevisinde Anlam Zenginlikleri
(Alışılmamış Bağdaştırmalar)***

Mustafa YAVUZ

Dr.

Bağımsız Araştırmacı

mustafayavuztde@gmail.com

 ORCID 0000-0002-9828-5213

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 03.05.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 23.06.2025

Atıf/Citation

Yavuz, Mustafa (2025). Hamdullah Hamdî'nin Yusuf u Züleyha İsimli Mesnevisinde Anlam Zenginlikleri
(Alışılmamış Bağdaştırmalar). *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (9), 64-92.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

* Bu çalışma, yazar tarafından 2024 yılında hazırlanan *Hamdullah Hamdî'nin Yusuf u Züleyhâ İsimli Mesnevisinin Bağlamlı Dizin ve İşlemsel Sözlüğü* başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

Öz Alışılmamış bağdaştırmalar klasik Türk şiirinde hem bireysel anlam üretimini hem de poetik derinliği yansıtan önemli anlatım biçimlerinden biridir. Bu bağdaştırmalar gündelik dilin mantıksal düzenini aşarak beklenmedik sözcük birliktelikleriyle estetik bir anlam alanı oluşturur. Bu çalışmada 15. yüzyıl şairlerinden Hamdullah Hamdî'nin Yusuf u Züleyha adlı mesnevisinde yer alan sıra dışı terkipler ele alınmış, bu terkiplerin şiirsel bağlam içindeki anlam işlevleri incelenmiştir. Şairin dil kullanımında sıradan ifadelerle başvurmaksızın kurduğu imgesel ilişkiler anlam yoğunluğunu artırmakta ve şiir dilinin sınırlarını genişletmektedir. Tespit edilen bağdaştırmalar yalnızca edebî sanat olarak değil aynı zamanda şairin düşünsel ve hayal gücünü yansıtan özgün anlatım biçimleri olarak değerlendirilmiştir.

Çalışmada tespit edilen terkipler anlam ilişkilerine göre dört başlık altında sınıflandırılmıştır: metaforik bağdaştırmalar, somutlama yoluyla yapılan bağdaştırmalar, çağrışım temelli bağdaştırmalar ve karşıt-uyumsuz sözcükler arasında yapılan bağdaştırmalar. Bu sınıflandırma çerçevesinde beyitler bağlam içinde yorumlanmış, şairin dilsel buluş gücü ile şiir estetiği arasındaki ilişki ortaya konmuştur. İnceleme sürecinde “Hamdullah Hamdî'nin Yusuf u Züleyha İsimli Mesnevisinin Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü” adlı çalışmadan yararlanılmış, terkiplerin şiir içindeki işlevleri anlam çözümlemesi ile değerlendirilmiştir.

Bu doğrultuda çalışmanın temel amacı, Hamdî'nin şiir dilinde ortaya koyduğu alışılmamış bağdaştırmaların klasik anlam örgüsünden nasıl ayrıştığını ve şairin alışılmadık söz birliktelikleri aracılığıyla dil ve anlam arasında kurduğu özgün ilişkileri ortaya koymaktır. Terkipler yalnızca dil düzeyinde ele alınmamış; bağlam, çağrışım ve kültürel arka plan da dikkate alınmıştır. Bu sayede söz konusu kullanımların çok katmanlı yapısı daha net biçimde görünür kılınmıştır. Mesnevinin tamamı taranarak seçilen beyitler bağlam merkezli olarak çözümlenmiş; her bir bağdaştırma kendi şiirsel dokusu içinde, estetik ve kavramsal boyutlarıyla ele alınmıştır. Böylece klasik Türk şiirinde anlam inşasının yalnızca yerleşik mazmunlara dayanmadığı; şairin bireysel hayal gücüyle şekillenen özgün terkiplerin de bu sürece katkı sunduğu görülmüştür.

Anahtar sözcükler: Yusuf u Züleyha, Hamdullah Hamdî, alışılmamış bağdaştırma, klasik Türk şiiri, şiir dili, anlam derinliği, poetik yapı

Semantic Richness in Hamdullah Hamdî's Masnavi Yusuf u Züleyha: Unconventional Collocations

Abstract Unconventional collocations are among the prominent expressive strategies in classical Turkish poetry, reflecting both individual meaning-making and poetic depth. These collocations transcend the logical order of everyday language and construct an aesthetic field of meaning through unexpected word pairings. This study examines such distinctive combinations in Yusuf u Züleyhâ, a masnavi by the 15th-century poet Hamdullah Hamdî, focusing on their semantic functions within the poetic context. By avoiding conventional expressions, the poet establishes imaginative associations that intensify meaning and expand the boundaries of poetic language. The identified collocations are evaluated not merely as rhetorical embellishments but as original modes of expression that reveal the poet's intellectual and creative inclinations.

The collocations identified in the text are categorized under four main types based on their semantic structure: metaphor-based, embodiment-oriented, connotation-driven and opposition/incongruity-based collocations. Within this framework, each couplet is analyzed contextually to reveal the interplay between Hamdî's linguistic inventiveness and poetic aesthetics. The study benefits from the Contextual Index and Functional Dictionary of Hamdullah Hamdî's Yusuf u Züleyhâ, which provides lexical and contextual insight.

Accordingly, the primary aim of the study is to explore how Hamdî's use of unconventional collocations diverges from traditional semantic structures and to reveal the unique relationships he builds between language and meaning through unexpected word combinations. These structures are examined not only at the lexical level but also through the lens of contextual, associative and cultural dimensions, making their layered nature more visible. The entire text has been scanned and selected couplets have been analyzed through a context-sensitive interpretive approach, focusing on their aesthetic and conceptual aspects. The findings suggest that poetic meaning in classical Turkish literature is not solely constructed through established mazmuns, but is also enriched by original expressions shaped by individual imagination and linguistic creativity.

Keywords: Yusuf u Züleyha, Hamdullah Hamdî, unconventional collocation, classical Turkish poetry, poetic language, semantic depth, poetic structure

Giriş

Dil, gündelik kullanımda iletişim ihtiyacını karşılamak amacıyla işlevsel ve pratik bir yapı kazanırken edebî metinlerde, özellikle şiirde çok daha karmaşık, çok katmanlı ve estetik bir yapıya dönüşür. Şiir

dili sıradan sözcükleri olağanüstü biçimlerde bir araya getirerek yeni anlam ilişkileri kurar ve okuyucunun duygu, düşünce ve hayal dünyasını harekete geçiren özel bir anlatım alanı sunar. Aksan'a (1995) göre şiir dili, alışılmış bağdaştırmaların ötesine geçerek çağrışım gücü yüksek, çok katmanlı anlam yapıları oluşturma yetisine sahiptir. Bu anlamda şiir dili yalnızca sözcüklerin bilinen anlamlarını değil; bağlama göre kazandıkları çağrışımları ve sezgisel derinlikleri de içerir.

Gündelik dilin sınırlı anlatım olanakları karşısında şair, dili dönüştürerek bireysel anlam üretme gücünü artırmak ister. Bu dönüşüm şiir dilinin estetik boyutunu zenginleştirmeyi hedefler ve çoğunlukla söz sanatlarıyla gerçekleştirilir. Teşbih, istiare, mecaz gibi sanatlardan yararlanan şair dilin kalıplarını aşarak imgesel anlatım olanaklarını kullanır ve sözcükler arasında özgün ilişkiler kurar. Bu süreçte şairin başvurduğu yöntemlerden biri de “bağdaştırma”dır. Bağdaştırma kelimeler arasında mantıksal ve anlamsal birliktelikler oluşturarak yeni anlamlar üretme sürecine dayanır. Aksan'a (2000) göre bağdaştırma dilsel birimlerin bir araya geldiğinde oluşturduğu anlam birlikteliğinin doğallığına ya da yapaylığına göre değerlendirilebilir, bu bağlamda alışılmamış bağdaştırmalar anlam düzeyinde norm dışı bir sapmayı temsil eder. Ancak bazı durumlarda şair bu kabul edilebilirlik sınırlarını bilinçli biçimde zorlayarak bir araya gelmesi beklenmeyen sözcükleri yan yana getirir. Böylece dilsel beklentileri aşan yeni anlam katmanları oluşturur. Bu tür kullanımlar literatürde “alışılmamış bağdaştırmalar” olarak adlandırılmaktadır.

Alışılmamış bağdaştırmalar özellikle klasik Türk şiirinde anlam derinliği yaratmak ve sözün etkisini artırmak amacıyla sıkça başvurulan bir anlatım yoludur. Bu tür bağdaştırmalar hem kelimenin çok anlamlı yapısından yararlanır hem de onu içinde bulunduğu bağlamla yeniden anlamlandırır. Dolayısıyla bu yapıların çözümlenmesinde kelimelerin sözlük anlamlarının ötesinde şairin dünyasına, yaşadığı döneme ve kültürel arka planına da bakmak gerekir.

Bu tür bağdaştırmalar sadece anlam derinliği sağlamakla kalmaz; aynı zamanda okuyucunun metne farklı açılardan yaklaşmasına imkân tanır ve şiirin katmanlı yapısını görünür kılar. Bu yönüyle klasik Türk şiirinde alışılmamış bağdaştırmalar, kelime düzeyinde kurulan birlikteliklerin ötesinde kavramların kültürel ve metinlerarası ilişkileriyle birlikte değerlendirilmesi gereken çok yönlü anlatım yapılarına dönüşür.

Klasik Türk şiirinde özellikle Sebk-i Hindî etkisiyle belirginleşen çok yönlü anlatım biçimleri hayalin ve anlamın yoğunlaştığı, yer yer kapalı hâle geldiği dizelerde sıkça görülür. Bu üslup doğrultusunda yazan 17. yüzyıl şairleri anlamı gizlemek, derinleştirmek ve okuyucunun metne düşünsel düzeyde daha etkin katılımını sağlamak amacıyla alışılmamış bağdaştırmalara sıklıkla başvurmuşlardır. “Bıkr-i mana” arayışı yani daha önce kullanılmamış, özgün anlam birliktelikleri kurma çabası divan şiirinde

estetik ve entelektüel bir değer ölçütü olarak görülmüştür. Bu anlayışla yazılmış metinlerde anlamın açığa çıkması çoğu zaman bağlam çözümlemesi, terkiplerin dikkatli yorumu ve imge yapısının kavranmasıyla mümkün olmaktadır. Sebk-i Hindî'nin anlamı derinleştirme, hayali çoğullaştırma ve bağdaştırma sınırlarını genişletme yönündeki etkisi; özellikle alışılmamış bağdaştırmaların şiir dilinde yoğun biçimde kullanılmasına zemin hazırlamıştır (Değer, 2017).

Sebk-i Hindî'nin temel özelliklerinden sayılan anlam yoğunluğu, soyut-somut çatışması, çarpıcı terkipler ve alışılmamış bağdaştırmalarla kurulan kapalı anlatım biçimlerinin yalnızca 17. yüzyıl şairlerine özgü olmadığı, daha erken yüzyıllarda da benzer örneklerle karşılaşılabilirdiği görülmektedir. Nitekim 15. yüzyılda yaşamış olan Hamdullah Hamdî'nin Yusuf u Züleyha mesnevisinde yer alan bazı terkipler bu anlamda dikkat çekicidir. Özellikle “şamt-ı sengîn” (M-9/276) terkiibi, soyut bir kavram olan suskunluk ile somut ve ağırlık hissi uyandıran bir nesne olan taşın birleştirilmesiyle Sebk-i Hindî üslubunun öncülü sayılabilecek bir derinlik oluşturur. Yine “şâgar-ı sümm” (M-145/5387) terkiibinde, gündelik bir unsur olan at toynağı, estetik ve sembolik bir nesne olan kadehle ilişkilendirilmiş, alışılmadık bir imgesel bağ kurulmuştur. “dürc-i güher” (M-1/36) ve “lâmelifden çık” (M-129/4544) gibi örnekler ise, doğrudan anlam yerine çağrışıma dayalı, çok katmanlı ve yorum gerektiren söylemler ortaya koymaktadır. Bu örnekler Hamdullah Hamdî'nin yalnızca bireysel bir üslup geliştirmekle kalmayıp klasik şiirin estetik imkânları içerisinde özgünlük arayışını da yansıttığını göstermektedir. Bu çalışmada Hamdullah Hamdî'nin Yusuf u Züleyha adlı mesnevisinde yer alan alışılmamış bağdaştırmalar incelenecek; söz konusu yapıların hangi bağlamlarda, ne tür anlam ilişkileriyle kullanıldığı değerlendirilecektir. Metinlerde tespit edilen alışılmamış bağdaştırmalar öncelikle bağlam içinde çözümlenmiş, ardından benzerliklerine göre tematik sınıflamalara tabi tutulmuştur. Yorumlamalarda “Hamdullah Hamdî'nin Yusuf u Züleyha İsimli Mesnevisinin Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü” temel alınmış, sözcüklerin anlam alanları, çağrışım olanakları ve metin içi işlevleri dikkate alınmıştır. Bu incelemede, mesnevi metni ayrıntılı biçimde taranarak anlam düzeyinde dikkat çeken toplam 30 adet alışılmamış bağdaştırma tespit edilmiş, bu bağdaştırmaların yer aldığı 28 farklı beyit bağlam temelli yorumlama yöntemiyle değerlendirilmiştir. Böylece hem şairin dilsel ifade gücü hem de klasik şiirde özgün anlam üretiminin nasıl inşa edildiğine dair somut bulgular ortaya konmuştur.

1. Bağlam Temelli Yorumlama ve Sınıflandırma Yöntemi

Bu çalışmada Hamdullah Hamdî'nin Yusuf u Züleyha mesnevisinde yer alan beyitler arasından anlam düzeyinde dikkat çeken, alışılmış söylem kalıplarını aşan ve beklenmedik kavramsal birliktelikler içeren örnekler belirlenmiştir. Söz konusu beyitler bağlam merkezli bir okuma

yöntemiyle değerlendirilmiş; her bir terkip kendi şiirsel bütünlüğü, sözdizimi ve anlam çağrışımları içinde yorumlanmıştır.

Tespit edilen bağdaştırmalar özellikle Cengiz Coşkun'un (2015) ve Ayfer Şahan'ın (2017) alışılmamış bağdaştırma tanımlarından hareketle; dört ana kategoride sınıflandırılmıştır: metafor temelli, somutlaştırmaya dayalı, çağrışım yoluyla kurulan ve karşıtlık/uyumsuzluk üzerinden oluşturulan bağdaştırmalar.

Bağdaştırmaların sınıflandırılmasında, divan şiirinde alışılmamış bağdaştırmalar üzerine yapılan bazı çalışmalarda öne çıkan metin merkezli ve sezgisel yorumlama yaklaşımı temel alınmıştır.

Değerlendirmede, beyitlerin yalnızca terkip düzeyinde değil; aşk, ahlak, iman gibi soyut temaları nasıl dönüştürdüğü ve klasik mazmunlarla nasıl ilişki/ayrışma kurduğu da dikkate alınmıştır.

2. Alışılmamış Bağdaştırmanın Kavramsal Temelleri ve Şiir Diline Etkisi

Alışılmamış bağdaştırmalar şiir dilinin anlatım olanaklarını genişleten en açık anlatım yollarından biridir. Günlük dilde alışılmış kalıp ve anlam birlikteliklerinin dışına çıkarak bir araya gelmesi beklenmeyen sözcüklerin buluşturulmasıyla oluşan bu yapı klasik Türk şiirinde çok katmanlı anlam üretimini mümkün kılan önemli bir poetik araçtır. Aksan (1995, s. 83), bağdaştırmayı “söz varlığı içindeki öğeleri ve tümce ya da sözceleri anlamlı, kabul edilebilir birimler hâlinde bir araya getirme” olarak tanımlamaktadır. Bu tanıma göre bağdaştırma, anlamlı ve mantıklı birliktelikler oluşturmayı amaçlar. Ancak alışılmamış bağdaştırmalarda anlamlılık ilk bakışta beklenen ilişkiler düzeyinde değil bağlam, çağrışım ve metaforik derinlik üzerinden kurulur.

Coşkun (2007), alışılmamış bağdaştırmaları “dilini mantığına ters düşerek oluşturulan ifadeler” şeklinde tanımlarken, bu tür bağdaştırmaları şiir diline özgü sapmalar olarak değerlendirir. Toklu (2003, s. 146) ise bu tür bağdaştırmaları, edebî metinlerde gündelik dilin seçme ve birleştirme kurallarının dışına çıkan özel bir sapma biçimi olarak görür. Ona göre bu bağdaştırmaların en belirgin özelliği ilk kez oluşturulmuş olmaları, şairin veya yazarın özgünlüğünü yansıtmaları ve estetik bir değer taşımalarıdır. Bu yönüyle alışılmamış bağdaştırmalar yalnızca bir anlatım tekniği değil aynı zamanda bireysel üslubu ve şiir dilinin estetik boyutunu inşa eden bir yapı olarak dikkat çeker. Alışılmamış bağdaştırmaların, şiir diline kattığı çok katmanlı anlam ve estetik etkinin yalnızca yerel değil evrensel şiir anlayışları içinde de kuramsal olarak ele alındığı görülmektedir. Özellikle Balcı (2012), bu bağdaştırmaların sıradışılığı ile okuyucunun çağrışım dünyasında anlamı çoğaltma gücüne odaklanmakta ve çeviri sürecinde bu özgünlüğün korunmasındaki güçlükleri vurgulamaktadır.

Geçgel (2004), bu tür bağdaştırmaları şiirin estetik imkânlarını ortaya koyan, anlamın çok katmanlı yorumlara açık hâle gelmesini sağlayan bir anlatım biçimi olarak değerlendirir. Ona göre bu yapılar okuyucunun zihinsel katılımını artırarak metni daha etkileşimli ve kalıcı kılar. Şahan (2018) ise alışılmamış bağdaştırmaları yalnızca estetik bir unsur olarak değil aynı zamanda şairin zihinsel haritalarını, bireysel ve kültürel tecrübelerini açığa vuran bir ifade düzlemi olarak ele alır. Şairin hangi kavramları hangi biçimlerde ilişkilendirdiği onun şiir anlayışını olduğu kadar ait olduğu zihniyet dünyasını da görünür kılar.

Klasik Türk şiirinde alışılmamış bağdaştırmalar özellikle anlamı yoğunlaştırmak, mazmunların etkisini artırmak ve şiiri tek anlamlılıktan çıkararak çok boyutlu bir anlatı zeminine taşımak amacıyla sıklıkla kullanılmıştır. Kalıplaşmış mazmunların ötesine geçme arzusu şairleri yeni ve beklenmedik terkipler üretmeye yönlendirmiştir. Bu yönüyle alışılmamış bağdaştırmalar yalnızca biçimsel değil aynı zamanda estetik ve entelektüel bir arayışın da ürünüdür. Özellikle “bıkr-i mana” kavramıyla ifade edilen bu arayış klasik şiirin özgünlük idealiyle doğrudan ilişkilidir.

Bu bölümde ortaya konulan kuramsal çerçeve çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Hamdullah Hamdi'nin *Yusuf u Züleyha* adlı mesnevisinde tespit edilen alışılmamış bağdaştırmaların çözümlenmesinde temel alınacaktır. İnceleme sürecinde söz konusu yapıların sadece sözlük anlamı düzeyinde değil bağlam, çağrışım ve kültürel referanslar dikkate alınarak anlamlandırılması hedeflenmektedir.

3. Anlam Katmanlarının İncelenmesi: Bağlam Temelli Yorumlama Uygulamaları

Bu çalışmada Hamdullah Hamdi'nin *Yusuf u Züleyha* adlı mesnevisinde yer alan alışılmamış bağdaştırmalar, bağlam temelli bir yaklaşımla incelenmiştir. İnceleme sürecinde öncelikle mesnevi metni ayrıntılı biçimde taranmış geleneksel anlam birlikteliklerinin dışına çıkan ve ilk bakışta anlam ilişkisi kurulması güç terkipler tespit edilmiştir. Bu terkiplerin çözümlemesinde *Hamdullah Hamdi'nin Yusuf u Züleyha İsimli Mesnevisinin Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü* adlı çalışma temel alınmıştır (Bu sözlük, mesnevi içinde her kelimenin kullanıldığı yer ve bağlamı gösteren, anlam çözümlemelerine imkân sağlayan bir çalışmadır). Böylece bağdaştırmaların anlam katmanları yalnızca sözcük düzeyinde değil metin içindeki işlevi, çağrışımsal boyutları ve bağlam ilişkileriyle birlikte değerlendirilmiştir.

Çalışmada tespit edilen alışılmamış bağdaştırmalar, yalnızca tekil örnekler olarak sunulmamış; benzer yapı ve işlev özellikleri dikkate alınarak tematik başlıklar altında sınıflandırılmıştır. Bu sınıflama sayesinde bir yandan şairin anlam inşa süreci daha açık biçimde ortaya konmuş, öte yandan klasik Türk şiirinde bağdaştırmalar yoluyla kurulan anlam örüntüleri sistematik bir şekilde analiz

edilmiştir. Her başlık altında yer verilen beyitler kendi bağlamı içinde çözümlenerek yorumlanmış, böylece alışılmamış bağdaştırmaların şiirsel işlevi çok yönlü olarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu yöntem, çalışmanın bulgularının düzenli ve bağlam merkezli biçimde sunulmasına imkân sağlamıştır.

4. Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Züleyhâ İsimli Mesnevisinde Anlam Zenginlikleri (Alışılmamış Bağdaştırmalar)

4. 1. Metafor Temelli Alışılmamış Bağdaştırmalar

Metaforlar klasik şiir dilinde anlamı yoğunlaştıran ve çoğu zaman soyut kavramları somutlaştırarak sezgiye açan temel araçlardır. Ancak bazı metaforlar alışlagelmiş bağlamın dışına çıkarak anlamı sıradışı bir düzleme taşır. Coşkun'a (2007) göre, teşbih, mecaz ve istiare gibi söz sanatları, anlamın sınırlarını genişletme ve kelimeler arasında alışılmadık anlam ilişkileri kurma potansiyeline sahiptir; bu da bağdaştırma sürecinin temelini oluşturur. Bu tür bağdaştırmalarda benzetme unsurları arasında doğrudan bir benzerlik ilişkisi kurulsa da bu benzerlik gündelik dil mantığını aşar ve beklenmedik bir çağrışım üretir. Özellikle Divan şiirinde belli kalıplar hâlinde sunulan mazmunlar yerine şairin bireysel imgelemiyile ortaya çıkan yeni metaforlar alışılmamış bağdaştırma kapsamında değerlendirilir. Uçan Eke'ye (2017) göre klasik Türk edebiyatında metaforlar yalnızca anlam derinliği yaratmakla kalmaz, aynı zamanda şairin poetik kimliğini biçimlendiren üslup araçlarıdır. Yûsuf u Züleyhâ mesnevisindeki “pençe-i mercân, şanevber muşt veya bû-yı bed ver-” gibi örnekler klasik mazmunlar sistemini kırarak anlamı yeniden inşa eden metaforik bağdaştırmalardır.

şamt-ı sengin: Suskunluk taşı

Ṭutdı ağzında şamt-ı sengini

Tâ nihan ola rāz-ı sengini

(Sözün, kelamın sırrının gizli kalması için suskunluk taşını ağzında tuttu.)

Âdeme seng-ile olur ʿizzet

Merd-i bî-senge olmaya kıymet (M-9/276)

(İnsan oğlu sözülle kıymet kazanır; laubali, ne dediğini bilmeyenlerin kıymeti olmaz.)

Beyitte geçen şamt (suskunluk) ve sengin (taştan yapılmış, taş) sözcükleri aralarında herhangi bir ilişki bulunmayan sözcüklerdir. Şair şamt (suskunluk) ve sengin (taştan yapılmış, taş) sözcükleriyle

bir alışılmamış bağdaştırma oluşturmuş ve “samt-ı sengin” ter kibini ortaya koymuştur. Beyitte Hz. Ebubekir’den bahsedilmektedir. Hz. Ebubekir, Hz. Peygamber’in: “Allah'a ve ahiret gününe iman eden kişi mutlaka ya hayır söylesin ya da sussun.” hadisini işittikten sonra yerli yersiz konuşmamak için ağzına küçük bir taş alırdı. Bir söz söyleyeceği zaman iyice düşünür, ölçer, tartar, ondan sonra taşı mübarek ağzından çıkarır ve sözünü söylerdi. Sonra taşı tekrar ağzına alıp tespih ve zikir ile meşgul olurdu.

pençe-i mercân: Gözlere sürülen kırmızı boya.

(Pençe-i mercan: Bir el şeklini andıran girintili çıkıntılı kırmızı deniz hayvanı.)

Etdi sihr-i hîzâb-ıla ol cân

Pâre-i şîmi pençe-i mercan (M-127/4334)

(O sevgili, boya (kına) büyüyle gümüş parçasını pençe-i mercan yaptı, pençe-i mercana çevirdi.)

Beyitte geçen “pençe” (el, pençe) ve “mercân” (kırmızı renkte, el şeklini andıran bir deniz hayvanı) kelimeleri klasik Türk şiirinde alışılmış imgeler değildir. “Mercan” daha çok kırmızı rengi, nadir ve kıymetli bir süs eşyasını temsil ederken “pençe” kelimesi ise genellikle kuvvet, kudret veya doğrudan el anlamında kullanılır.

“Pençe-i mercân” ter kibî, klasik divan şiiri mazmunları arasında doğrudan yer alan bir kalıp değildir. Şair burada mercanın el biçimindeki görünüşünden ilham alarak özgün bir ter kip oluşturmuştur. Mercanın girintili çıkıntılı yapısı, parmakları andıran bir şekil sergilediğinden, bu iki kavramı birleştirmiş ve ortaya “pençe-i mercân” (mercan pençesi) ifadesini çıkarmıştır.

Beyitte sevgilinin kına sürülmüş elleri bir mercan pençesine benzetilmiştir. “Sihr-i hîzâb” (kına büyü) ifadesiyle sevgilinin eline kına sürerek oluşturduğu güzellik adeta sihir gibi gösterilmiştir. Kına ile kızarmış bir elin parlaklığı hem mercanın kırmızılığına hem de gümüşün beyaz parlaklığına gönderme yaparak iki yönlü bir estetik zenginlik oluşturmuştur.

Bu kullanım hem biçimsel (pençe – mercanın şekli) hem de renk yönünden (mercanın kırmızılığı) anlam ilişkisinden beslense de iki kavramı bir araya getirmek klasik şiirde alışılmış bir kalıp değildir. Bu sebeple “pençe-i mercân” ifadesi, alışılmamış bağdaştırma örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Şair burada doğadaki bir varlıkla (mercan) insan vücudunun bir parçası (el) arasında beklenmedik ama estetik bir ilişki kurmuş, böylece özgün bir hayal gücü sergilemiştir.

zaḥmuñ hevâsı: Yaranın durumu, ortamı (Yaranın üzerinde oluşan nem bağlamında).

Yaram dilümde tâzelenür söylemese yâr

Zaḥmuñ hevâsın almağa lâ-büd nemek gerek (M-124/3906)

(Sevgili benimle konuşmazsa gönlümdeki yara tazelenir, bu yaranın üstündeki nemi almak için mutlaka tuz gerekir.)

Beyitte geçen “zaḥm” (yara) ve “hevâ” (nem) kavramları, klasik Türk şiirinin zengin mazmun dünyasında alışılmadık biçimde bir araya getirilmiştir. “Zaḥm” kelimesi, âşğın sevgiliden gördüğü ilgisizlik ve mahrumiyet sonucunda gönlünde oluşan derin yarayı simgeler. “Hevâ” ise genellikle “heves, istek, arzu” ya da “hava” anlamlarında kullanılsa da bu bağlamda farklı ve özgün bir anlam kazanmıştır. Şair, burada “hevâ”yı yaranın üzerinde biriken nem; yani yaranın kapanmasına engel olan ıslaklık şeklinde kullanarak alışılmamış bir anlam ilişkilendirmesi yapmıştır.

Şair; sevgilinin kendisiyle konuşmaması, ona ilgi göstermemesi durumunda gönlündeki yaranın taze kaldığını ve kapanmadığını belirtmektedir. Yaranın iyileşebilmesi için üzerinde biriken nemin giderilmesi gerektiği gibi âşğın da gönlündeki yarayı iyileştirebilmesi için bu manevi nemin ortadan kaldırılması gerekir. Bu amaçla “nemek” (tuz) kullanılması gerektiği belirtilir. Geleneksel anlayışta tuz yaranın üzerindeki fazla nemi alarak kurummasını ve iyileşmesini sağlayan doğal bir unsurdur. Ancak tuz aynı zamanda acıyı artırır bu da aşkın yolunun zorlu ve sabır gerektiren bir süreç olduğunu ima eder.

Beyitte kullanılan “zaḥmuñ hevâsı” terkihi görünüşte basit bir fiziksel olguyu yani yaranın üzerinde biriken nemi derin bir aşk acısı ve manevi olgunlaşma metaforu hâline getirir. Alışılmamış kavramları ustaca yan yana getiren şair böylece klasik mazmunların ötesine geçerek yeni ve özgün bir anlam alanı oluşturmuştur.

şanevber muşt: Çam fıstığı ağacının kozalağı (gibi olan) yumruk.

Başa ururdu çün şanevber muşt

Çeyneyüp ney-şeker gibi engüşt (M-144/5333)

(Başına çam kozalağı gibi yumruğunu vurur, parmaklarını şeker kamışı gibi çiğnerdi.)

Beyitte geçen “Şanevber muşt” terkihi, âşığın ayrılık acısıyla kendi başına vurduğu yumruğun tasvirinde kullanılmıştır. “Şanevber” yani çam fıstığı ağacı özellikle kozalaklarının sert, sıkı ve sivri yapısıyla bilinir. Bu bağlamda âşığın yumruğunun “Şanevber”e benzetilmesi, acının şiddetini ve yoğunluğunu güçlendiren etkili bir tasvirdir. Yumruk burada yalnızca bir hareket değil âşığın iç dünyasında yaşadığı derin acının bedene yansıyan bir ifadesidir. Âşık yaşadığı ayrılık ıstırabını bedenine uyguladığı bir şiddetle görünür kılmakta ruhindaki derin yarayı fiziksel bir tepkiyle dışa vurmaktadır.

Divan şiirinde âşık çoğunlukla pasif bir şekilde acı çekerken burada âşığın kendi bedenine yönelik bu bilinçli şiddet eylemi, tasvirin gücünü belirgin biçimde artırmaktadır. Çam kozalağı gibi sivri ve pürüzlü bir nesneyle yumruğun ilişkilendirilmesi başa inen darbenin acı vericiliğini ve şiddetini somutlaştırır. Böylece şair âşığın ruhsal sıkıntısını sadece sözle değil beden diliyle de ifade ederek duygunun derinliğini daha etkili bir şekilde yansıtmıştır. Bu tür beden diliyle desteklenen anlatım âşığın çaresizliğini daha doğrudan ve hissedilir kılar.

Bu beyitte alışılmamış bir bağdaştırma yapılmıştır. Normalde aşk acısı daha soyut imgelerle anlatılırken burada doğrudan fiziksel ve sert bir nesne olan çam kozalağı üzerinden bir yumruk tasviri yapılmıştır. Sevgiliye bağlılıkla yaşanan ayrılık acısının bedenle kurduğu ilişki sıradan aşk anlatımlarının ötesine geçerek özgün bir sahne oluşturmuştur. Şair bu sıradışı bağdaştırmayla aşkın yıkıcı gücünü hem görsel hem hissî düzeyde etkili bir biçimde ifade etmiştir.

verd-i derd: Dert gülü

Cānuma ‘ışkuñı naşīb eyle

Verd-i derdüñe ‘andelīb eyle (M-3/125)

(Ey Allah’ım, gönlüme aşkını nasip eyle. Dert gülüne (beni) bülbül eyle.)

Beyitte, anlam örgüsü klasik Türk şiirinin en yaygın imge çifti olan gül ve bülbül üzerinden kurulmuştur. Şair, canına aşkın nasip olmasını dilemekte ve bu aşk yolculuğunda kendisini “dert gülüne bülbül” eylemesini istemektedir. “Bülbül” genellikle aşkı talep eden, seven, acı çeken âşık; “gül” ise ulaşılması güç, güzelliğiyle büyüleyen maşuk olarak simgelenir. Ancak burada kullanılan “verd-i derd” (dert gülü) ifadesi, gül mazmununun alışılmış kalıplarının dışına taşmaktadır. Zira

klasik şiirde genellikle gül; zarafet, güzellik, letafet ve sevgiliyle özdeşleştirilen olumlu niteliklerle anılırken, burada “dert”le ilişkilendirilerek alışılmadık bir birliktelik kurulmuştur.

Bu terkiplerle şair, aşkın yalnızca güzellik ve neşe değil; aynı zamanda ıstırap ve çileyle örülü olduğunu vurgular. Âşık, maşuka ulaşma yolunda çektiği acılara razıdır; hatta bu acıları varoluşunun anlamı olarak görmektedir. “Dert gülüne bülbül olmak”, âşığın aşk yolunda çektiği acıya bilinçli bir teslimiyetini, hatta bu acının içinde anlam bulma arzusunu yansıtır. Böylece beyitte yer alan “verd-i derd” terkipleri, hem klasik gül-bülbül ilişkisinden beslenir hem de bu ilişkiye özgün bir anlam katmanı ekler. Bu yönüyle söz konusu kullanım, klasik şiir geleneği içinde yer edinmiş mazmunların yeni bir bakışla yeniden yorumlanmasına olanak tanıyan alışılmamış bir bağdaştırma örneğidir.

bū-yı bed vèr: Kötü koku saçmak; şahsiyetini, adını kötüye çıkartmak

Et ü dırnağ arasına girme

Pāk zātūna bū-yı bed vèrme (M-19/495)

(Etle tırnak arasına girme, temiz yaratılışlı kişinin adını kirletme.)

Beyitte geçen “bū” (koku), “bed” (kötü) ve “vèrmek” (vermek, yaymak) kelimeleri klasik Türk şiirinde sık kullanılan sözcükler olmakla birlikte bu üçlü bağdaştırmada şair onları yeni bir anlam ilişkisinde bir araya getirmiştir. “Bū-yı bed” yani “kötü koku” ifadesi sadece fiziksel bir kötü kokuyu değil kişinin şerefine, namusuna, temiz ad ve soylu kişiliğine leke sürülmesi anlamına gelir.

Beyitte şair, kişinin kutsal ve saf bir varlık olan sevgilinin temiz varlığına zarar verecek, ona çirkin bir iz bırakacak bir davranıştan kaçınması gerektiğini vurgular. “Etle tırnak arasına girmek” ifadesi ise ayrılması imkânsız bir bütünlüğü bozma, dostlar veya kutsal olanla arasına fitne sokma çabasını simgeler. Buradaki uyarı hem dış dünyadaki ihanet, fitne, kötü niyet gibi davranışlardan uzak durmak gerektiğini hem de iç dünyada saf olanın kirletilmemesi gerektiğini ima eder.

“Bū-yı bed vèrmek” alışılmadık bir bağdaştırmadır çünkü koku ile şahsiyet veya itibar arasında doğrudan bir ilişki kurmak sıradan dilde alışılmış bir kullanım değildir. Şair burada kötü kokunun metaforik anlamını genişleterek insanın ruhsal ve ahlaki saflığını bozabilecek her türlü olumsuz davranışı ifade edecek şekilde kullanmıştır.

mū gibi pūr-tāb ol: Kıl kadar kalmak, ufacık kalmak. (Kötü bir durum karşısında ezilip bükülmek; mahcup olmak.)

Yūsufa irdi çün bu táb-ı ‘itâb

Tâbdan oldı mü gibi pür-tâb (M-130/4612)

(YusuF’a azar ateşi erişince (ikaz gelince), ateş karşısında yanıp kıvrılan kıl gibi küçüldü, ezildi.)

Beyitte geçen “mü gibi pür-tâb olmak” ifadesi, kılın ateş karşısında hızla kıvrılıp bükülmesi üzerinden insanın ağır bir azar karşısında ezilip büzülmesini anlatır. Kılın kolayca eğilen, savunmasız yapısı ile azarlanmanın insan ruhunda bıraktığı mahcubiyet duygusu arasında doğrudan bir ilişki kurulur. Şair doğal bir fiziksel olguyu (ateşte bükülen kıl) insan psikolojisine aktarmış böylece beklenmedik bir bağ kurarak alışılmamış bir bağdaştırmaya ulaşmıştır. İfade hem görsel hem de duygusal anlamda çarpıcı bir etki yaratır ve Yusuf’un yaşadığı ruhsal sarsıntının şiddetini kuvvetli bir imgeyle gözler önüne serer.

4. 2. Somutlaştırmaya Dayalı Alışılmamış Bağdaştırmalar

Klasik Türk şiirinde soyut kavramların terkipler aracılığıyla somutlaştırılması, divan şiirinin anlam katmanlarını zenginleştiren önemli bir üslup özelliğidir. Bu alanda daha önce yapılan çalışmalar, özellikle tamlamalar yoluyla oluşturulan bağdaştırmaların, soyut duyguların duygusal düzleme çekilmesinde nasıl işlev gördüğünü ayrıntılı biçimde ortaya koymuştur. Belli’nin doktora tezinde (2017) ve aynı konunun genişletilerek ele alındığı makalede (Belli & Mum, 2021), somutlaştırmaya dayalı bağdaştırmaların klasik şiirdeki kullanım biçimleri detaylı biçimde analiz edilmiştir. Bu bağlamda mevcut çalışmada değerlendirilen beyitler, söz konusu literatürle karşılaştırmalı olarak okunmuş; Hamdullah Hamdî’nin kullandığı alışılmamış bağdaştırmaların, bu geleneği nasıl bireysel bir üslupla geliştirdiği incelenmiştir.

Bu teorik zeminden hareketle, Hamdullah Hamdî’nin mesnevisinde yer alan bazı alışılmamış bağdaştırmaların somutlaştırma bağlamındaki kullanımlarına aşağıda yer verilmektedir.

Soyut kavramların algılanabilir duygusal ya da görsel bir biçimle ifade edilmesi klasik edebiyatta sıklıkla rastlanan bir yöntemdir. Ancak bu yöntemin alışılmamış bağdaştırmaya dönüşmesi, soyut kavramın beklenmedik bir somut öğeyle ilişkilendirilmesiyle mümkündür. Bu tür bağdaştırmalar okuyucuda anlamın duyularla kavranabileceği bir zemin oluştururken aynı zamanda alışıldık ifade sınırlarını da aşar. Yûsuf u Züleyhâ mesnevisinde “dürc-i güher” gibi geleneksel kullanımlar alışılmış sayılabilecekken “urûk-ı pey” gibi damar izlerinin çeng tellerine benzetilmesi klasik kalıpları aşan somutlamalara örnektir. Benzer şekilde “baht-ı sengin” gibi ifadeler de kaderin sertliğini fiziksel bir nesne üzerinden alışılmadık bir yolla somutlaştırmaktadır.

Toz: Toz, zerre (Beyitte kulun işlediği ve fevkalade rahatsız olduğu küçük günahlar bağlamında kullanılmıştır.)

Nice kâhem ki kûh oldu tozum

Ol toz-ıla siyâh oldu yüzüm (M-3/117)

(Nasıl (bir) saman çöpüyüm ki tozum dağ (gibi) oldu. O tozla yüzüm siyah oldu.)

Beyitte “kâh (saman çöpü)” ve “toz” kelimeleri ile bir ilişki kurulmuştur. Saman çöpü kişinin kendini ehemmiyetsiz, kıymetsiz olarak görmesinin bir yansımasıdır. Nitekim arpa, buğday gibi tahıllar başaklarından ayrıldıktan sonra geriye saman çöpü kalmaktadır. Arpa, buğday tanelerine nazaran saman kıymetsizdir. Herhangi bir şeyin değersizliğini ifade etmek için ota ya da samana benzetilmesi sıkça rastlanan bir durumdur. Toz ise saman çöpünden çıkan toz zerreleridir. Klasik şiirde “toz” daha çok “sevgilinin ayağının tozu ya da sevgilinin bulunduğu yerin, yürüdüğü yolun tozu” anlamlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte “ince un halinde toprak, zerre” anlamı da yaygındır. Burada ise şair “toz” kelimesine yaygın anlamlarının dışında farklı bir mana yüklemiştir. Beyitte “toz” “kulun işlediği ve fevkalade rahatsız olduğu küçük günahlar” anlamıyla kullanılmıştır. Şair küçük, ehemmiyetsiz gibi görünen günahlarının birike birike dağ gibi olduğunu, o günahlarla utanılacak bir duruma düştüğünü belirtmektedir.

baht-ı sengin: Taş gibi katı baht, kara baht.

Baht-ı senginini gör ol hâcerün

Çanı oldu anuñ gibi güherün (M-29/912)

(O taşın taş gibi ağır bahtına bak; o taşın içindeki cevher de kan gibi kırmızıya döndü.)

Beyitte “baht-ı sengin” yani “taş gibi katı ve sert baht” ifadesi kullanılmıştır. Burada baht normalde kişinin kaderi, şansı ya da alın yazısını ifade ederken “sengin” sıfatıyla katı, sert, hareketsiz ve değişmez bir nitelik kazanmıştır. Şair, taşın doğası gereği sert ve soğuk olmasıyla kötü talihin değişmez ve acımasız yönünü ilişkilendirerek güçlü bir tasvir kurmuştur. İkinci mısradaki ise bu taşın içindeki kıymetli cevherin bile bu katı bahtın etkisiyle adeta kan gibi kırmızıya döndüğü ifade edilmektedir. Normalde kıymetli taşlar ve cevherler parlaklık, güzellik ve değer ile ilişkilendirilir. Ancak burada taşın sertliği ve mutsuzlukla dolu kaderi, onun içindeki en değerli unsuru bile kanla

özdeşleşen bir acıya ve felakete dönüştürmüştür. Bu, kaderin yıkıcı gücünü ve kaçınılmaz etkisini vurgulayan güçlü bir metafordur.

Klasik Türk şiirinde soyut kavramların fiziksel nitelik taşıyan nesnelerle ilişkilendirilerek somutlaştırılması bilinen bir üslup özelliğidir. Ancak bu beyitteki gibi özgün ve beklenmedik bir eşleştirme, geleneksel kalıpların dışına çıkarak alışılmamış bağdaştırma örneği oluşturur. Belli (2017), klasik şiirde özellikle kader, gönül, aşk gibi soyut kavramların taş, kaya, diken gibi duygusal düzleme çekilebilecek nesnelerle kurduğu ilişkileri çözümlemekte ve bu tür bağdaştırmaların anlamı somutlaştıran işlevine dikkat çekmektedir (s. 134-135). Aynı doğrultuda Belli ve Mum (2021), söz konusu bağdaştırmaların sadece açıklayıcı değil, aynı zamanda şiirdeki duygusal yoğunluğu artırıcı estetik işlev taşıdığını belirtir (s. 93-94). Bu bağlamda beyitteki anlam örgüsü, yalnızca soyut bir kavramın nesnelleştirilmesi değil, aynı zamanda bu nesnelliğin olağan çağrışımları aşarak bir metafor düzeyine yükseltilmesidir.

Bu beyitte alışılmamış bir bağdaştırma yapılmıştır. Çünkü “baht” gibi soyut bir kavramın doğrudan taş gibi katı ve sert bir nesneyle eşleştirilmesi, ardından bu sertliğin normalde değer ve güzellik simgesi olan “güher” (cevher) üzerinde kan rengine dönüşecek kadar etkili olması, klasik anlam kalıplarının ötesine geçen özgün bir anlatımdır. Şair, bahtın olumsuzluğunu yalnızca bireysel acı düzeyinde bırakmayıp doğanın ve maddenin yapısına kadar sirayet ettiren bir hayal kurmuştur.

kemāl-i zühûr-ıla pinhân: Çok görünmekten gizlenmiş olan. (Allah)

İy kemāl-i zühûr-ıla pinhân

Sen gönülde gönül seni cüyân (M-3/99)

(Ey çok görünmekten gizlenmiş olan, sen gönüldesin (ama) gönül seni arıyor.)

“Kemal-i zuhur” bir şeyin çokça görünmesi, her yerde görünmesi gibi anlamlara gelmektedir. Bu yönüyle alışılmış bir bağdaştırmadır. Bu beyitte anlama etki eden kelime “pinhan”dır. “Pinhan” gizli, gizlenmiş, görünmeyen gibi anlamlara gelmektedir. Şair “zuhur” ve “pinhan” gibi iki zıt kavramı bir araya getirerek alışılmamış bağdaştırma yapmıştır. Birinci mısırda geçen “kemāl-i zühûr-ıla pinhan” ifadesi “çok görünmekten gizlenmiş” anlamına gelmektedir. Çok görünen; açık, ortada olan bir şeyin gizlenmiş, görülmeyen olması anlamı zorlaştırmaktadır. İkinci mısra da bu anlamı destekler niteliktedir. Sevgili gönülde olduğu halde gönül onu aramaktadır. Kelimelerin bilinen anlamlarıyla beyti çevirdiğimizde karmaşık bir durumla karşılaşırız: “Ey çok görünmekten gizlenmiş

olan, sen gönüldesin (ama) gönül seni arıyor.” “Çok görünmekten gizlenme, görünmeme” anlamı açıklamaya muhtaçtır. Beyti tasavvufî açıdan ele aldığımızda gerçek manasına kavuşmaktadır. “Ey çok görünmekten gizlenmiş olan (Allah'ım), sen gönüldesin (ama) gönül seni arıyor.” Allah'ın varlığı o derece açık ve bedihidir. Fakat bu açıklık ve bedihi oluş onun görülmesine perde olmuştur. Bunu güneş örneğiyle açıklayabiliriz. Gün ortasında çıplak gözle güneşe bakmaya çalışsak gözümüz buna dayanamaz. Onun ışığının şiddeti görülmesine engel olur. Aynen öyle de Allah'ın kâinattaki varlığı o derece açık, aşikârdır lakin her göz onu göremez.

cām-ı ahḍar: Yeşil kadeh (mecazen gökyüzü.)

Müdām içürdüğü bâde yerine baña felek

Müdām hūn-i ciğer oldı cām-ı ahḍar-ıla (G-15/5319)

(Felek, bana her zaman aşk şarabı sunacağına, yeşil kadehiyle (gökyüzüyle) hep ciğer kanı sundu.)

Beyitte “cām-ı ahḍar” yani “yeşil kadeh” terkibi gökyüzünü temsil etmek için kullanılmıştır. Klasik Türk şiirinde “kadeh” şarap sunan bir araç olmasının yanı sıra zaman zaman gökyüzü gibi geniş, sınırsız ve kapsayıcı mekânlara da mecaz olmuştur. Yeşil renk, doğa ve tazeliğe ilişkilidir; burada ise gökyüzünün rengini ve genişliğini ifade etmek için kullanılmıştır. Şair, feleğin sürekli olarak gökyüzü kadehinden aşk şarabı sunması gerekirken bunun yerine ciğer kanı sunarak ona acı çektiğini ifade etmektedir.

Gökyüzünün “yeşil bir kadeh” olarak tasvir edilmesi klasik şiir estetiği içinde doğrudan alışlagelmiş bir kullanım değildir. Kadeh genellikle şarap, aşk ve sarhoşluk gibi kavramlarla birlikte anılırken gökyüzünün bu şekilde kişileştirilip kadehe benzetilmesi özellikle onun ciğer kanı sunan bir aracı gibi düşünülmesi alışılmadık bir hayal düzeneğidir. Burada felek hem sürekli bir acı kaynağı hem de gökyüzünü bir kadeh gibi kullanarak âşığa sürekli ıstırap sunan bir varlık olarak kurgulanmıştır.

Bu beyitte alışılmamış bir bağdaştırma yapılmıştır. Çünkü normalde kadeh, neşe ve coşkunlukla ilişkilendirilirken burada kadeh gökyüzüyle ilişkilendirilmiş ve mutluluk değil sürekli ıstırap veren bir nesne olarak tasarlanmıştır. Yeşil kadeh imgesiyle kurulan bu özgün bağlam şiire derin bir tasavvufî ve kader eleştirisi boyutu katmaktadır. Şair böylece klasik anlam kalıplarını kırarak çok katmanlı bir anlatım ortaya koymuştur.

la'lin çeyne: Dudağını çiğnemek; dudağını ısırarak (Acı, kederden gelen acıyı hafifletmek için dudaklarını ısırarak.)

Çeyneyüp la'lin ağlar-ıdı 'aceb

Tâ ki deryâ-yı eşk ola bî-leb (M-144/5337)

(Dudağını çiğneyerek ağlardı ki sonunda uçsuz bucaksız bir gözyaşı denizi oluşsun.)

Beyitte yer alan “la'l çeynemek” yani “dudağı çiğnemek” ifadesi, âşığın yaşadığı derin kederin hem fiziksel hem de ruhsal düzeyde dışavurumunu temsil eder. Klasik Türk şiirinde “la'l” çoğunlukla sevgilinin kırmızı dudağına işaret eden zarif ve değerli bir güzellik unsurudur. Ancak burada şair bu geleneksel güzellik mazmununu tersyüz ederek onu acı ve hüsrarla biçimlenen bir imgeye dönüştürür. Âşık yoğun kederiyle kendi dudağını çiğner; böylece hem bedeninin hem de duygunun sınırlarını zorlayan bir çaresizlik sergiler. Bu sahneyle birlikte şiirin duygu yoğunluğu daha çarpıcı bir biçimde derinleşir.

İkinci mısırda yer alan “bî-leb” terkihi, yalnızca “dudaksız” anlamına gelmez; “leb” kelimesinin klasik metinlerdeki ikinci anlamı olan “kıyı” bağlamına da kapı aralar. Bu çift anlamlılık sayesinde şair yalnızca dudağın acıdan yok oluşunu değil aynı zamanda gözyaşlarının oluşturduğu hüznün bir deniz gibi olduğunu ifade eder. Artık ortada ne âşığın dudakları ne de gözyaşlarını durdurabilecek bir sınır, bir kıyı kalmıştır. Gözyaşı hem maddi hem de mecazî düzeyde her şeyi silip süpüren bir deniz hâline gelir.

Bu beyitte alışılmamış bir bağdaştırma yapılmıştır. Dudağın acıyla çiğnenerek yok edilmesi zaten tek başına güçlü bir imgedir; ancak “leb”in kıyı anlamını da göz önüne aldığımızda şair burada yalnızca fiziksel bir yokluğu değil aynı zamanda şiirsel bir sonsuzluğu da inşa etmektedir. Kıyası olmayan bir deniz tasviri sadece gözyaşının çokluğunu değil aynı zamanda âşığın artık geri dönüşü olmayan bir hüznün hâline dönüşmesini temsil eder. Bu çok katmanlı yapı beyitteki imgelerin hem semantik hem sembolik düzeyde alışılmamış şekilde bağdaştırıldığını açıkça gösterir.

şâgar-ı sümme : At toynağı kadehi.

Şâgar-i sümme râkibine revân

Râh-ı râhat verürdi olsa revan (M-145/5387)

(At toynağının kadehi, hemen binicisine rahat bir yolculuk sunardı.)

Beyitte geçen “şāgar” (şarap kadehi) ve “sümm” (atın toynağı) kelimeleri klasik Türk şiirinde birbirinden bağımsız kavramlardır. “Şāgar”, genellikle aşk, mestlik ve sarhoşluk gibi anlam alanlarıyla ilişkilendirilirken; “sümm”, doğrudan atın ayağındaki sert ve güçlü yapı olan toynağı ifade eder. Normal şartlarda bu iki kavram arasında doğrudan bir anlam ilişkisi bulunmaz.

Beyitte şair atın toynağını kadehe benzeterek alışılmadık bir bağdaştırma kurmuştur. Burada bineğin çevik ve hızlı oluşu ile toynaklarının yere vuruşundan çıkan ses kadehten dökülen şarap gibi bir coşku ve rahatlık duygusu uyandırmaktadır. Atın sarsıntısız yürüyüşü biniciye içki içmek gibi bir rahatlık ve mestlik hali sunmaktadır.

Bu yönüyle “şāgar-ı sümm” terkibi alışılmış bağdaştırmaların dışına çıkarak anlam zenginliği kazandırılmış özgün bir kullanımdır. Toynak ve kadeh gibi farklı anlam alanlarından gelen kavramların bir araya getirilmesiyle yeni bir estetik tasvir oluşturulmuştur. Böylece beyitte alışılmamış bağdaştırma örneği ortaya çıkmıştır.

'urūk-ı pey: Damar izleri, damar görüntüsü (Yaşlanınca insanın vücudunda damar izlerinin belirginleşmesi.)

Zāhir oldı 'urūk-ı pey ne ki var

Oldı ol çenge nitekim evtār (M-144/5348)

(Vücudunda ne kadar damar izi varsa hepsi ortaya çıktı; beli de bir çeng gibi eğildi.)

Beyitte insanın yaşlılıkla birlikte vücudunda oluşan değişimler tasvir edilmektedir. Özellikle “urūk-ı pey” ifadesi yaşlılık sürecinde tenin incilmesi sonucu damar izlerinin belirgin hâle gelmesini anlatır. Gençlik döneminde pürüzsüz ve diri olan ten zamanla gevşeyip damarların görünmesine sebep olmuştur. Şair yaşlılığın bu fiziksel etkisini damarların dışarıdan fark edilir hâle gelmesi üzerinden somut bir şekilde yansıtmaktadır.

İkinci mısradaki yaşlılık sebebiyle insanın belinin bir “çeng” gibi eğildiği belirtilmektedir. Çeng eğimli yapısıyla bilinen telli bir çalgıdır ve Divan şiirinde aşkın veya yaşlı bir kimsenin bükülen belinin tasvirinde sıkça kullanılır. Bu yönüyle belin çenge benzetilmesi gelenekte yerleşik bir söylem biçimi olarak değerlendirilebilir. Ancak burada özgünlük, damar izlerinin çengin tellerine (evtār) benzetilmesinde ortaya çıkmaktadır. Çeng nasıl çok sayıda tele sahipse insanın vücudundaki damar izleri de aynı şekilde teller gibi bedeni kaplamış ve görünür hâle gelmiştir. Şair zamanın vücutta

açtığı izleri çeng tellerine benzeterek yaşlılığın etkilerini özgün ve etkileyici bir anlatımla ortaya koymuştur.

Bu beyitte alışılmamış bağdaştırma “urûk-ı pey” üzerinden kurulmuştur. Belin eğriliğinin çenge benzetilmesi geleneksel bir söylem iken damar izlerinin çeng tellerine benzetilmesi hem anlam hem de imge düzeyinde Divan şiiri alışkanlıklarının dışına çıkan özgün bir kullanımdır. Böylece şair zamanın bedende bıraktığı izleri somut bir sahneyle görünür kılmıştır.

ehlüñe ser ol: Baş tacı olmak, el üstünde tutulmak.

Sen bu ‘İbrî gulâmı iy server

Piser edindüñ oldı ehlüñe ser (M-130/4587)

(Onu evlat edindin, ailene baş tacı oldu.)

Bu beyit Yusuf u Züleyha mesnevisinde Züleyha’nın Yusufun gömleğini yırttığı bölümde geçmektedir. Züleyha Yusuf’un peşinden koşarken kocasıyla karşılaştığında suçu Yusuf’a atmak için kullandığı ifadelerden biridir. Züleyha kocasının bu İbrani köleyi evlat edindiğini, onu çok severek şımarttığını ve sonunda böyle bir olaya sebebiyet verdiğini ima etmektedir.

Beyitte geçen “ehlüñe ser olmak” ifadesi sözlük anlamıyla “ailenin, yakınlarının başı olmak; onların en değer verdiği kişi hâline gelmek” demektir. Burada “ser” (baş) kelimesi hem insan bedeninin en önemli ve korunması gereken uzvunu hem de toplumdaki en üst konumu simgeler. Bu yüzden “baş” ile “el üstünde tutmak, değer vermek” anlamı arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur.

Ancak beyitte bir köle statüsündeki ‘İbrî ğulâmın “ehlüñe ser” olması yani bir anda ailenin baş tacı hâline gelmesi, alışılmamış bir bağdaştırma örneğidir. Çünkü toplumda en değersiz görülen konumdan (kölelik) en değerli makama (ailenin başı, kıymetlisi) yükselmek beklenen bir durum değildir. Şair, bu beklenmedik terfi ve değer değişimini “ser” kavramı etrafında özgün bir şekilde ifade etmiş ve anlamı derinleştirmiştir.

4. 3. Çağrışım Yoluyla Kurulan Alışılmamış Bağdaştırmalar

Alışılmamış bağdaştırmanın bir türü de kavramlar arasında doğrudan bir benzerlik ilişkisi kurmaksızın çağrışım yoluyla kurulan anlam ilişkilerine dayanır. Bu bağdaştırmalarda şair sözcüklerin kültürel, tarihsel veya simgesel çağrışımlarını kullanarak yeni bir anlam düzlemi oluşturur. George Lakoff ve Mark Johnson’un (2003) da belirttiği gibi metaforlar yalnızca dilsel süsleme araçları değil aynı zamanda insan zihninin düşünce biçimlerini şekillendiren yapısal modellerdir. Bu çerçevede çağrışımsal bağdaştırmalar da okuyucunun zihinsel haritasında kavramlar

arasında görünmeyen ama hissedilen bir bağ kurmayı amaçlar. Hamdullah Hamdî'nin Yusuf u Züleyha mesnevisinde geçen “lâmelifden çık-” terkibi Arap harflerinin şekilsel ve metafizik anlamlarıyla birliktelik-tekillik ekseninde bir çağrışım yaratır. Benzer şekilde “murğ-i âb ü dâne” terkibi kuş figürü aracılığıyla insanın beşerî zaaflarını ima eden dolaylı bir anlam alanı kurar. Bu bağdaştırma türünde doğrudan teşbih veya metafor yerine kavramlar arasında sezgisel ve çağrışımsal bağlantılar ön plana çıkar.

belâ-yı gayret: Çabanın, gayretin felaketi (Beyitteki bağlamda bu ifade bir amaca ulaşmak için yapılan işler anlamında kullanılmıştır.)

Çün Zeliḥâ belâ-yı gayret-ile

Yârdan ayru düşdi gaflet-ile (M-136/4948)

(Züleyha, gayretinin felaketiyle (aşırı çabasıyla) sevgiliden ayrı düştü; gaflete kapıldı.)

Beyitte geçen “belâ-yı gayret” terkibi dikkat çekicidir. “belâ” kelimesi sıkıntı, felaket ve musibet anlamlarına gelirken “gayret” kelimesi bir amaca ulaşmak için gösterilen çabayı, gayreti ifade eder. Normal şartlarda “gayret” kavramı olumlu çağrışımlıdır; azim, kararlılık, hedefe ulaşma gibi olumlu anlamlar taşır. Ancak burada “gayret” ile “belâ” kelimeleri bir araya getirilerek çabanın sonucu olarak felakete, sıkıntıya düğüldüğü anlatılmıştır.

Züleyha, Yusuf'a ulaşmak için gösterdiği yoğun gayret sonucu sevgilisinden ayrı düşmüştür. Gayretin sonucunda mutluluğa ulaşılması beklenirken burada tam tersi bir sonuç doğmuş gayret felaket doğurmuştur. Bu şekilde “gayret” gibi olumlu bir kavramın “belâ” gibi olumsuz bir kavramla yan yana getirilmesi beyitte alışılmadık bir anlam kayması ve etkili bir tezat oluşturmaktadır.

Bu yönüyle beyitte alışılmamış bir bağdaştırma yapılmıştır. Çünkü normalde başarı ve erişimle sonuçlanması beklenen “gayret” burada felaketin ve ayrılığın nedeni hâline getirilmiştir. Şair, bu alışılmadık bağdaştırmayla bazen insanın aşırı arzularının ve çabalarının kendi felaketini hazırlayabileceği fikrini şiirsel bir biçimde ifade etmiştir. Bu hem anlam derinliği hem de duygusal etki bakımından beyite özgün bir katman kazandırmıştır.

ehl-i evzân: Mizanlı, ölçülü kimse; eli yüzü düzgün, yakışıklı kimse.

Şanma zānî her ehl-i evzânı

Ki zinā-zādeler olur zānī (M-113/3986)

(Her ölçülü, düzgün görünüşlü kişiyi zinaya meyilli sanma; çünkü zinadan doğanlar zinaya meyleder.)

Beyitte geçen “ehl-i evzân” ifadesi sözlük anlamı itibarıyla “ölçülü, mizanlı kimse” anlamına gelir. Şair bu ifadeyi bağlamda eli yüzü düzgün, yakışıklı ve düzenli görünüşlü kişi anlamında kullanmıştır. Burada dikkat çeken genellikle adalet, denge ve ölçülülük kavramlarıyla ilişkilendirilen bir terimin doğrudan fiziksel görünüş ve güzellikle ilişkilendirilmesidir.

“Mizanlı olmak” gibi soyut bir kavramın “fiziksel güzellik” gibi somut bir görünüme aktarılması, klasik anlam ilişkilerini aşan alışılmamış bir bağdaştırma örneğidir.

Bu bağlamda şair alışıldık adalet ve ölçülülük anlamı dışında “ehl-i evzân”ı görünüş itibarıyla düzgün ve cazip kimse anlamında kullanarak terime hem yeni bir anlam katmış hem de ifade gücünü artırmıştır.

Nuhās - Zer : Bakır -altın (Bakır: altına göre bakırın kıymetsiz olması bağlamından hareketle bir olan Allah'a göre kıymetsiz olan putlar.)

Cūşa geldi o kılzüm-i bî-reng

Ki zerüm bu nuhāsa olmadı deng (M-129/4538)

(Durgun, sakın deniz coştı ki altınım (inancım), bu bakıra (putlara) denk olmadı.)

Beyitte geçen nuhās kelimesi sözlük anlamıyla “bakır” demektir. Gelenekte bakır, altına göre çok daha değersiz bir maden olarak kabul edilir. Zer ise “altın” anlamına gelir ve her zaman kıymetin, üstünlüğün ve saflığın sembolü olmuştur. Şair “nuhās”ı değersiz putlara “zer”i ise Allah’ın yüceliğine benzetmiştir. Böylece maddi dünyadaki altın ve bakır arasındaki değer farkını iman ve şirk gibi soyut kavramlar arasındaki mutlak zıtlıkla ilişkilendirmiştir. Altın ve bakır gibi iki fiziksel maddenin maddi kıymet farkından yola çıkarak metafizik bir karşıtlık alanı kurmak alışılmamış bir bağdaştırma değildir.

Şair bu yolla Allah’ın birliğinin ve yüceliğinin putperestliğe karşı üstünlüğünü çarpıcı bir imgeyle ifade etmiş ve anlam katmanını derinleştirmiştir.

lâmelifden çık-: Lam şekli itibari ile eğriliği (bağlam açısından Züleyha'yı), elif şekli itibari ile doğruluğu (bağlam açısından Hz. Yusuf'u) anlatmaktadır.

Lâmelifden çıkup elif gibi rāst

Etdi Hâkdan hâlâşını der-h^vâst (M-129/4544)

(Lameliften çıkıp elif gibi dosdoğru oldu, Allah'tan kurtuluşunu istedi.)

Beyitte geçen lâmelif, Arap alfabesinde “lam” ve “elif” harflerinin birleşimidir. Lam harfi kıvrımlı, eğri bir şekle sahiptir; elif ise dik, düz ve doğruluğu simgeleyen bir harftir. Şair burada lamın eğriliğini Züleyha'nın günaha meyilli davranışlarına, elifin doğruluğunu ise Hz. Yusuf'un istikametinden sapmayan temizliğine benzetmiştir.

Şekilsel farklılık üzerinden ahlaki bir karşıtlık kurmak -eğrilik/doğruluk karşıtlığını harf biçimlerine yüklemek-alışılmamış bir bağdaştırmadır. Şair böylece harflerin görsel özelliklerinden hareketle soyut ahlaki değerleri imgeler dünyasına taşımış ve anlatımın etkisini güçlendirmiştir.

mürğ-i âb ü dâne: Su ve yemle beslenen kuş. (Birisinin evinde kalan, çok iyi bakılan kimse.)

Çün anuñ mürğ-i âb ü dānesiyem

Hareminde emîn hānesiyem (M-113/3984)

(Çünkü onun su ve yemle beslenen kuşuyum, hareminin güvenilir sakiniyim.)

Beyitte geçen mürğ-i âb ü dâne ifadesi, sözlük anlamıyla “su ve yemle beslenen kuş” demektir. Ancak burada bu ifade bir kuşun fiziki beslenme hâlini anlatmaz; aynı zamanda çok iyi korunan, bakılan, el üstünde tutulan bir insanı temsil etmek amacıyla kullanılmıştır.

Şair, suyu ve yiyeceği sürekli sunulan, güven içinde tutulan bir kuş imgesiyle biri tarafından sahiplenilmiş ve değer verilmiş bir insanın konumunu anlatır. Doğal bir varlık olan kuşun yaşam koşulları ile özel koruma altında olan bir insanın durumu arasında anlamlı bir bağ kurması bu kullanımı alışılmamış bağdaştırma örneği hâline getirir.

sebze-gün tabağ al : Yaprak açmak, yeşillenmek.

Başşa oğlan bulūgata ayağı

Alur-ıdı o sebze-gün tabağı (M-22/595)

(Oğlu ergenliğe ayak bastığında o (ağaç) yaprak açardı, yeşillenirdi.)

Beyitte geçen “sebze-gün tabağ al-” ifadesi alışılmamış bağdaştırma örneğidir. Sebze-gün (yeşil renkli), tabag (tabak, yiyecek koymaya yarar, az derin ve yayvan kap) ve al- (almak) sözcükleriyle oluşturulmuştur. Sözcüklerin görünen anlamıyla bu terkip “yeşil renkli tabak almak” anlamına gelmektedir. Lakin beytin geçtiği bağlamda tabakla ilgili herhangi bir şey yoktur. Şair hayal gücünün ve edebi sanatların yardımıyla bu bağdaştırmayı kurmuştur. Bu beyit Yusuf u Züleyha mesnevisinde Hz. Yakup’un evinin önündeki bir ağaçtan bahseden bölümde geçmektedir. “Sebze-gün tabağ al-” ter kibini bu bağlamda düşündüğümüzde “yaprak açmak, yeşillenmek” anlamı ortaya çıkmaktadır. Ağaç üzerindeki yaprakların yeşil renkli, yayvan olması şairi böyle bir bağdaştırmaya götürmüştür.

4. 4. Karşıtlık ve Uyumsuzluk Üzerinden Kurulan Alışılmamış Bağdaştırmalar

Nizamettin Uğur’a (2003) göre anlambilimsel düzeyde anlam sapması birimlerin olağan anlam ilişkilerinden bilinçli saparak yeni çağrışımlar oluşturmasıyla gerçekleşir ve bu durum şiir dilinin doğasında yer alır. Anlamca birbiriyle çelişen ya da alışıldık bağlamlarda bir araya gelmesi beklenmeyen kavramların birlikte kullanımı alışılmamış bağdaştırmaların en çarpıcı örneklerini oluşturur. Bu türde şair kavramlar arasında bir ahenkten çok bir gerilim kurar, okuyucunun alışkanlıklarını sarsarak yeni bir duygu veya anlam düzeyi açar. Yusuf u Züleyha mesnevisindeki “hün-ıla müşerreb, engüşt çeyne- ve pend-i bürîde” gibi kullanımlarda da zararsız eylemler ya da olumlu değerler tam tersine dönüşerek alışılmadık çağrışımlar doğurur. Bu tür bağdaştırmalar, şiir dilinde anlamı çarpıtmak değil, derinleştirmek için kullanılır.

hün-ıla müşerreb: (Sevgilinin yanakları) kanlı, canlı.

Ak yüzi hün-ıla müşerrebdür

Lebi Âb-ı Hayâta meşrebdür (M-109/3799)

(Sevgilinin) beyaz yüzü kanlı canlıdır, dudağı hayat veren su gibidir.

Şair beyitte sevgilinin güzelliğini tasvir etmiştir. Sevgilinin güzellik unsurlarından yüzü ve dudağı çeşitli benzetmelere tabi tutulmuştur. Klasik Türk şiirinde sevgilinin dudağı renk ve şekil yönünden şarap, kadeh, saki, meze, meyhaneyle; işlev yönünden de ilaç, zehir, ab-ı hayat, çeşme-i can, kevser ve çeşme-i hayvan ile bağdaştırılmıştır. Nitekim bu beyitteki dudak ile ab-ı hayat bağdaştırması

alışılmış bağdaştırmadır. Yüz ise renk ve şekil yönünden güneş, ay, nur, ışık, gün, gündüz, sabah, mum, چراغ, gül, su, ayna sözcükleriyle; işlev yönünden mushaf, ayet, kabe, kible, mabed, gül bahçesi, şifahane ile bağdaştırılmıştır. Bu beyitteki “yüz” kelimesiyle şair sevgilinin yüzünde bulunan güzellik unsurlarından yanağı kastetmektedir. Sevgilinin yanağı lutf, letafet, latif, gülgûn, al, âbdar, safa, ziba gibi sıfatlarla; renk bakımından gül, gül yaprağı, gülistan, gülşen, gonca, lale, laleazar, şarap ile birlikte anılmıştır. Burada geçen “hûn-ıla müşerreb” ifadesi ise alışılmamış bağdaştırmadır. Hûn (kan) ve müşerreb (şerbetlendirme, tatlandırma) sözcükleriyle oluşturulmuştur. Hûn (kan) ile yanağın rengi arasında kurulan ilgi çokça rastlanan bir durumdur. Bu bağdaştırmayı farklı kılansa hûn'ın (kan) yanağı şerbetlendirmesi, tatlandırmasıdır. Kanın mahiyetinde tatlandırıcı bir özellik bulunmamaktadır. Şair burada sevgilinin al yanaklarını ön plana çıkararak yanakların güzelliğe, letafete olan katkısını vurgulamıştır. Bundan hareketle “hûn-ıla müşerreb” ifadesi sevgilinin yanaklarının kırmızılığı, güzelliği bağlamında “kanlı canlı, güzel (yanak)” anlamında kullanılmıştır.

engüşť çeyne-: Parmaklarını çiğnemek; parmaklarını ısırma (Acı, kederden gelen acıyı hafifletmek için parmaklarını ısırma.)

Başa ururdu çün şanevber muşt

Çeyneyüp ney-şeker gibi engüşť (M-144/5333)

(Başına çam kozalağı gibi yumruğunu vurur, parmaklarını şeker kamışı gibi çiğnerdi.)

Beyitte geçen “engüşť çeynemek” yani “parmakları çiğnemek” terkibi yaşanan yoğun acı ve kederin bir dışa vurumu olarak kullanılmıştır. Divan şiirinde sevgiliden gelen bir darbeye ya da eziyete karşı âşığın gösterdiği tepkiler sıkça tasvir edilir; burada da âşık, sevgilinin yumruğu ile başına vurmaya karşısında yaşadığı acıyı parmaklarını ısırarak hafifletmeye çalışmaktadır. Parmak çiğneme hareketi doğrudan fiziksel bir tepkiden çok ruhsal ıstırapın beden diliyle dışavurumudur.

Parmaklarını “ney-şeker” gibi çiğnemesi, yani şeker kamışı gibi uzun, tatlı bir şeyi çiğner gibi tasvir edilmesi ise dikkat çekicidir. Normalde “şeker” ve “çiğnemek” olumlu, keyif verici eylemleri çağırıştır; burada ise bu tatlılık acının içinde yer değiştirmiştir. Âşık acı çekerken parmaklarını adeta tatlı bir nesne gibi çiğnemektedir; bu da acının bile bir çeşit haz, teslimiyet ve bağlılık duygusuna dönüştüğü anlamını taşır.

Bu beyitte alışılmamış bir bağdaştırma yapılmıştır. Çünkü acıdan dolayı yapılan bir hareketin (“parmak ısırma”) şeker çiğnemeye benzetilmesi, anlam düzeyinde alışıldık beklentilerin tersine

çevrilmesidir. Acı, burada hem fiziksel bir sızı hem de âşığın aşk uğruna katlandığı ve neredeyse tatlı bir haz hâline getirdiği bir deneyim gibi sunulmuştur. Bu özgün bağdaştırma hem aşkın doğasındaki çelişkili duyguları (acı ve haz) birlikte vermekte hem de divan şiirine özgü ironik anlatım tekniklerinden birini yansıtmaktadır.

pend-i bürîde : Tutulmaması gereken öğüt

Yūsuf eşitdi çün bu destānı

A'nı pend-i bürîde destan (M-134/4851)

(Yusuf bu hikâyeyi, yani tutulmaması gereken bir öğüt hikâyeyi, işitince.)

Beyitte geçen “pend-i bürîde” terkihi doğrudan çevrildiğinde “kesik öğüt” anlamına gelir. “Pend” öğüt, nasihat; “bürîde” ise kesilmiş, koparılmış demektir. Normal şartlarda öğüt kavramı doğruluk, yol göstericilik ve sadakat gibi çağrışımları içerir. Ancak burada “bürîde” sıfatı öğüt kavramıyla bir araya gelerek onun işlevselliğinin sonlandığını, kopmuş olduğunu ve artık değer taşımadığını ima eder.

Klasik Türk şiirinde “pend” kavramı olumlu bir bağlamda kullanılırken burada “bürîde” sıfatıyla öğütün etkisiz, geçersiz, boşa çıkan bir niteliğe büründürülmesi anlam alışkanlıklarının dışına çıkıldığını gösterir. Şair, Yusuf Peygamber’in işittiği sözün bir “destan” yani önemsiz, asılsız bir hikâye olarak gördüğünü, onun gerçek bir nasihat değeri taşımadığını vurgular. Böylece “pend” ve “bürîde” kavramları, anlam düzeyinde alışılmadık bir biçimde yan yana getirilmiştir.

Bu yönüyle beyitte alışılmamış bir bağdaştırma yapılmıştır. Çünkü “öğüt” gibi doğası gereği bütünlük ve geçerlilik taşıması beklenen bir kavram “kesiklik” gibi olumsuz bir sıfatla birleştirilmiştir. Böylece şair hikâyenin gerçek öğüt vasfı taşımadığını güçlü bir mecazî anlatımla ifade etmiştir. “Pend-i bürîde” terkihi hem anlama derinlik katmakta hem de şiirin estetik yapısına özgün bir boyut kazandırmaktadır.

dîvārā rûy eyle-: (Bazı olumsuz duygular neticesinde) yönünü duvara doğru dönmek.

Kıl Zeliḥā günāha istiğfār

Rûyî dîvārā eyle şerm-ile var (M-131/4677)

(Züleyha işlediğin günahı için istiğfar et; utançla yüzünü duvara çevirerek pişmanlık göster.)

Beyitte Züleyha'nın işlediği günahlardan dolayı istiğfar etmesi ve utanarak yüzünü duvara çevirmesi gerektiği ifade edilmektedir. Divan şiirinde genellikle utanç, mahcubiyet gibi duygular başı öne eğme, yüzü gizleme gibi hareketlerle anlatılır. Ancak burada “dîvārā rûy eylemek” (yüzü duvara çevirmek) ifadesi utanmanın alışılmış anlatım kalıplarının dışına çıkılarak farklı bir şekilde betimlenmiş halidir.

Normalde duvar cansız ve iletişimsiz bir varlık olarak kabul edilir. Bir kişinin utancını ifade etmek için bir duvara yönelmesi utancın büyüklüğünü, insanlarla yüzleşememe derecesini gösterir. Burada duvar sadece fiziksel bir nesne değil aynı zamanda yalnızlık, çaresizlik ve derin pişmanlık duygularının da sembolü hâline gelmiştir. Şair, utancı olağan tasvirlerden çıkarıp doğrudan bir duvara yönelme hareketiyle yoğunlaştırmıştır.

Bu yönüyle beyitte alışılmamış bir bağdaştırma yapılmıştır. Çünkü “yüz çevirmek” eylemi sosyal bir tepki nesnesine (insanlara) karşı yapılması beklenirken burada cansız bir varlığa duvara yöneltmiştir. Utanç duygusu böylelikle daha dramatik, yalnızlıkla ve çaresizlikle iç içe geçmiş bir hâlde sunulmuştur. Şair, klasik anlatı kalıplarının dışına çıkarak özgün ve etkili bir sahne yaratmıştır.

dişe düşür-: Kafaya fazla takmak

Bilmezem mâni'üñ nedür bu işe

‘Uğdem artar düşürdüğümce dişe (M-129/4470)

(Bu işi yapmana engel olan şeyin nedir. Kafama taktıkça, gönlümdeki sıkıntı, keder artıyor.)

Beyitte geçen “dişe düşür-” ifadesi doğrudan görünüşte bedenî bir fiili çağırıştır. “Dişe düşürmek” tabiri zahiren bir nesneyi ağza, dişe getirmek gibi somut bir anlam taşır. Ancak burada şair, bu deyimî mecazî anlamda kullanarak bir meseleyi kafaya takmak, sürekli düşünmek, bir şeyi zihninde büyütme anlamında kullanmıştır.

Klasik Türk şiirinde ağız, diş, dil gibi uzuvlar genellikle konuşma, ifşa etme veya gönül durumlarını dışa vurma ile ilişkilendirilir. Ancak doğrudan “dişe düşürmek” ifadesinin “bir meseleyi sürekli kafada çevirmek” gibi bir soyut anlamla kullanılması alışıldık bir kullanım değildir.

Şair burada kendi içinde çözümleyemediği bir problemi (sevgiliye kavuşamama derdini) sürekli kafasında evirip çevirdiğini, bu uğraşın da gönlündeki sıkıntıyı, kederi artırdığını dile getirmektedir.

“Dişe düşürmek” böylece fiziksel bir fiilden çok ruhsal bir meşguliyeti içsel bir tedirginlik hâlini anlatan bir mecaza dönüşmüştür.

Bu kullanım sözlük anlamı ile mecaz anlam arasında özel bir kayma yarattığı için alışılmamış bağdaştırma örneğidir. Çünkü şair gündelik dilde doğrudan bedensel bir fiili ruh hâlini ve zihinsel yükü anlatmak için kullanmıştır.

Sonuç

Bu çalışma klasik Türk şiirinde anlam derinliğini ve estetik zenginliği artıran özgün bir anlatım biçimi olarak alışılmamış bağdaştırmaları, Hamdullah Hamdî’nin Yusuf u Züleyha adlı mesnevisi özelinde incelemiştir. Şairin şiir dili kullanımı yalnızca alışılmış mazmunlara yaslanmakla kalmamış, bunun ötesine geçerek hem dilin potansiyelini zorlayan hem de bireysel imgelemi öne çıkaran yeni anlam birliktelikleri üretmeye yönelmiştir. Hamdî’nin terkiplerinde görülen bu yenilikçi bağdaştırmalar hem gelenekle bağını koruyan hem de ifade biçimindeki özgünlüğüyle öne çıkan bir estetik anlayışa işaret etmektedir.

Alışılmamış bağdaştırmaların türlerine göre sınıflandırılarak çözümlenmesi, şairin anlamı nasıl dönüştürdüğü, sezgiyi nasıl örgütlediği ve okuyucuya nasıl bir çağrışım zemini sunduğu konusunda daha kapsamlı bir değerlendirme yapmaya olanak sağlamıştır. Metafor temelli bağdaştırmalarda, özellikle soyut kavramların alışılmadık nesnelerle ilişkilendirilmesi yoluyla anlamın yeniden inşa edildiği görülürken, somutlama yoluyla yapılan bağdaştırmalarda hissî olanın fiziksel dünyayla kesiştiği yeni bir ifade düzlemi kurulmuştur. Çağrışıma dayalı bağdaştırmalar ise dilin sembolik ve kültürel kodlarıyla örülmüş, okuyucuyu metnin kültürel belleğiyle buluşturan bir söylem biçimi ortaya koymuştur. Karşıtlık ve uyumsuzluk temelli bağdaştırmalar ise şiirin doğasında yer alan çelişki, zıtlık ve ironiyi görünür kılarak söylemin gerilim gücünü artırmıştır.

Hamdullah Hamdî’nin kullandığı bağdaştırmalar, klasik şiir geleneği içinde anlam üretimini sadece mazmun ezberleriyle değil; bireysel sezgi, söz işçiliği ve bağlam derinliğiyle inşa ettiğini göstermektedir. Bu noktada çalışmada tespit edilen her bağdaştırmanın yalnızca yapısal olarak değil, şiirsel bağlam içindeki işlevselliği de göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi, şairin özgün anlatım karakterini ortaya koymada etkili olmuştur. Özellikle “şâğar-ı sümm”, “zahmuñ hevâsı” veya “la’lin çeyne-” gibi terkiбі yapılar, dilin olanaklarının sınırlarını zorlayan bir ifade gücüyle birlikte anlamın çok katmanlı örülmesini sağlamaktadır.

Bu doğrultuda elde edilen bulgular, klasik şiirin yerleşik mazmun sisteminin ötesine geçen özgün söyleyişlerin alışılmamış bağdaştırmalar aracılığıyla nasıl kurulduğunu göstermektedir. Böylece hem anlam üretiminde hem de şiirsel estetikte Hamdullah Hamdî’nin özgünlüğü vurgulanmıştır.

Alışılmamış bağdaştırmalar aracılığıyla şiir yalnızca sözcük düzeyinde değil; çağrışımsal, sezgisel ve duygusal alanlarda da genişletilmiştir. Bu yönüyle söz konusu bağdaştırmalar, okuyucunun metinle kurduğu ilişkiyi zenginleştiren ve şiiri çok katmanlı bir yorum alanına dönüştüren anlam örüntüleridir. Ayrıca bu bağdaştırmalar yalnızca anlam değil, şairin üslup biçimlendirme aracıdır. Hamdî'nin terkipler yoluyla kurduğu dilsel özgünlük, Sebk-i Hindî'nin öncül izlerini taşıyan estetik bir duruşun habercisidir. Bu üslup biçimlenişi, yalnızca anlam inşasıyla sınırlı kalmaz; şiirle kurulan estetik ilişkiyi de dönüştürür. Bu dönüşümün temelinde ise, alışılmamış bağdaştırmaların sahip olduğu çağrışım gücü ve yorum derinliği yatmaktadır.

Bununla birlikte bağdaştırmaların oluşturduğu çağrışım alanlarının genişliği yalnızca anlamı derinleştirmekle kalmaz, aynı zamanda okuyucunun şiirle kurduğu ilişki biçimini de dönüştürür. Şiir artık sadece estetik bir haz nesnesi değil; yorumlanan, sezilen ve yeniden inşa edilen bir anlam düzlemine dönüşmektedir. Bu dönüşüm, şiir dilinin özünde taşıdığı estetik potansiyelin ve entelektüel derinliğin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Alışılmamış bağdaştırmaların bu bağlamda sunduğu olanaklar hem şairin söylem stratejilerini hem de şiir estetiğinin katmanlı yapısını daha görünür kılmaktadır.

Elde edilen bulgular klasik şiirin yerleşik mazmun sisteminin ötesine geçen özgün söyleyişlerin alışılmamış bağdaştırmalar aracılığıyla nasıl kurulduğunu göstermektedir. Böylece hem anlam üretiminde hem de şiirsel estetikte Hamdullah Hamdî'nin özgünlüğü vurgulanmıştır. Alışılmamış bağdaştırmalar aracılığıyla şiir yalnızca sözcük düzeyinde değil çağrışımsal, sezgisel ve duygusal alanlarda da genişletilmiştir. Bu yönüyle söz konusu bağdaştırmalar okuyucunun metinle kurduğu ilişkiyi zenginleştiren ve şiiri çok katmanlı bir yorum alanına dönüştüren anlam örüntüleridir. Ayrıca bu bağdaştırmalar yalnızca anlam değil şairin üslup biçimlendirme aracıdır. Hamdî'nin terkipler yoluyla kurduğu dilsel özgünlük, Sebk-i Hindî'nin öncül izlerini taşıyan estetik bir duruşun habercisidir.

Bu bağlamda çalışmanın bulguları klasik Türk şiirinde bireysel anlatım biçimlerinin ve yaratıcı dil kullanımının izini sürmek isteyen gelecek araştırmalara da kavramsal ve yöntemsel açıdan katkı sunabilecek niteliktedir.

Kaynaklar

- Aksan, D. (1995). *Şiir dili ve Türk şiir dili (dilbilim açısından bakış)*. Renkmay.
Aksan, D. (2000). *Her yönüyle dil: Ana çizgileriyle dilbilim*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
Balci, U. (2012). Şiir dilinde sapma ve alışılmamış bağdaştırmaların çevirisi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5(2), 43–53.
Belli, H. (2017). *Klasik Türk şiirinde terkiplerin edebî yönü (Fuzûlî, Bâkî, Nâilî ve Neşâtî örneği)* [Doktora tezi, İnönü Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.

- Belli, H. & Mum, C. (2021). Klasik Türk şiirinde terkiplerdeki somutlaştırma ve duygu aktarımı. *Bilig*, (97), 79–108. <https://doi.org/10.12995/bilig.9704>
- Coşkun, G. (2007). Alışılmamış bağdaştırmalar. *Türk Dili*, 662, 322–325.
- Coşkun, M. (2007). *Sözün büyüü: edebi sanatlar*. Dergâh Yayınları.
- Değer, M. B. (2017). Sebk-i Hindî etkisi bağlamında Mezâkî Divanında alışılmamış bağdaştırmalar. *Kesit Akademi Dergisi*, 3(10), 645–679.
- Geçgel, H. (2004). Anlatımda sapmalar ve alışılmamış bağdaştırmalar. *Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 85–94.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (2003). *Metaforlar: Hayat, anlam ve dil* (G. Y. Demir, Çev.). İthaki Yayınları.
- Pala, İ. (2008). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. Kapı Yayınları.
- Şahan, E. (2018). Şiirde zihinsel haritalar ve kavramsal çerçeveler. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 4(2), 1825–1830.
- Toklu, H. (2003). Şiir dilinde alışılmamış bağdaştırmalar. *Türkbilig*, 5, 145–155.
- Uçan Eke, N. (2017). *Klasik Türk edebiyatında metaforik üslup*. Akçağ Yayınları.
- Uğur, N. (2003). *Anlambilim*. Doru Yayınları.
- Yavuz, M. (2024). *Hamdullah Hamdî'nin Yusufu Züleyha isimli mesnevisinin bağlamlı dizin ve işlevsel sözlüğü*. [Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 9, Haziran/June 2025)

Batı Afrika’da İslam’ın Tarihî Seyri

Mohamed DIALLO

Ankara Üniversitesi

abourayid@gmail.com

 ORCID 0000-0002-9470-4003

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 03.05.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 24.06.2025

Atıf/Citation

Diallo, Muhammed (2025). Batı Afrika’da İslam’ın Tarihî Seyri. *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 93-116.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz İslam dini, 7. yüzyılda Arabistan Yarımadası'nda doğuşunun ardından, kısa sürede yalnızca bir inanç sistemi değil; aynı zamanda siyasal, kültürel ve medeniyet kurucu bir güç olarak, farklı coğrafyalara hızla ve kalıcı biçimde yayılmaktadır. Bu süreç, askeri fetihlerin ötesinde; barışçıl yollarla, ticaret, ilim, tasavvuf, göç ve beşerî etkileşim aracılığıyla gerçekleşmektedir, insanlık tarihinde nadiren görülen bir dönüşüm hareketine evrilmektedir. İslam'ın bu seyri, beraberinde getirdiği değerler, hukuk anlayışı, sosyal adalet ilkeleri ve evrensel ahlak öğretileri sayesinde geniş kitlelerce benimsenmektedir, farklı halklar arasında güçlü bir bağ ve ortak kimlik oluşturmaktadır. Bu dönüşümün en etkileyici sahnelerinden biri de Afrika kıtası olmaktadır. Afrika, İslam'ın güzergâhında yalnızca bir uğrak noktası değil, aynı zamanda onu sahiplenen, geliştiren ve yeni yorumlarla zenginleştiren bir medeniyet ortağı olmaktadır. Özellikle Batı Afrika, İslam'ın sadece dinî bir öğreti değil; aynı zamanda siyasî yapı, kültürel zemin ve toplumsal reform olarak yerleştiği başlıca alanlardan biri olmaktadır. Bu bölgedeki halklar, İslam'ı dışsal bir inanç olarak değil; yerel yapılarıyla uyumlu biçimde özümseyerek özgün bir İslamî kimlik ve medeniyet üretmektedir. Elinizdeki bu makale, İslam'ın Afrika topraklarındaki ilk nüfuzundan başlayarak, Batı Afrika'da kurumsallaşması ve kökleşmesine uzanan uzun soluklu süreci tarihsel bağlamı içinde detaylı bir şekilde incelemektedir. Arap göçlerinin oluşturduğu ilk bağlantılar, Habeşistan'a hicret eden sahabelerin açtığı manevî kapılar, Sahra altı ticaret yollarını kullanan Müslüman tüccarların faaliyetleri, İslami ilim merkezlerinin teşekkülü ve nihayet Osman bin Fodio, Ahmadu Lobbo ve el-Hâc Ömer Tall gibi öncülerin gerçekleştirdiği cihad ve ıslahat hareketleri bu sürecin temel yapı taşları olarak değerlendirilmektedir. Makale, bu unsurları sadece kronolojik bir sıralama içinde sunmakla yetinmemekte, aynı zamanda İslam'ın bu coğrafyada nasıl yerleştiğini, yerel halklarla nasıl karşılıklı bir etkileşim içine girdiğini ve zamanla nasıl yerli bir İslamî medeniyetin temellerini oluşturduğunu da analiz etmeyi hedeflemektedir. Konu, tarihî belgeler, coğrafi güzergâhlar, antropolojik veriler ve İslamî kaynaklar ışığında ele alınmakta; böylece okuyucuya, Afrika'nın İslamlaşma sürecine dair bütüncül ve çok katmanlı bir panorama sunulmaktadır.

Anahtar sözcükler: Batı Afrika, İslam, Batı Sudan

The Historical Trajectory of Islam in West Africa

Abstract Islam, after its emergence in the 7th century on the Arabian Peninsula, quickly spread not only as a belief system but also as a political, cultural, and civilizational force across diverse regions. This expansion occurred not merely through military conquests but through peaceful means—via trade, scholarship, Sufism, migration, and human interaction—culminating in a transformative movement rarely seen in human history. The trajectory of Islam, along with the

values it carried—its legal philosophy, principles of social justice, and universal ethical teachings—was embraced by large communities, fostering strong bonds and a shared identity among diverse peoples. One of the most striking arenas of this transformation was the African continent. Africa was not just a transit zone in the spread of Islam, but a partner in adopting, enriching, and reinterpreting it as a civilizational contributor. In particular, West Africa became one of the primary regions where Islam was established not only as a religious doctrine but also as a political structure, cultural foundation, and vehicle for social reform. The peoples of this region did not merely accept Islam as an external faith; they internalized it in harmony with their local structures, producing a distinctive Islamic identity and civilization. This study examines the historical trajectory of Islam's diffusion across the African continent, tracing its earliest influences through to its institutionalization and entrenchment in West Africa. It explores this process through multiple dimensions: the early Arab migrations, the migration (hijra) of the Prophet's companions to Abyssinia, the role of trans-Saharan trade networks, the formation of Islamic scholarly centers, and the rise of major reformist and jihad movements led by key figures such as Usman dan Fodio, Ahmadu Lobbo, and el-Haj Umar Tall. Rather than merely offering a chronological account, the study seeks to analyze how Islam adapted to the social fabric of West African societies, and how it evolved into a dynamic force of cultural synthesis and civilizational development. Supported by historical records, geographical data, anthropological insights, and Islamic sources, this work aims to provide a comprehensive panorama of the Islamization of Africa through a scholarly and multidimensional lens.

Keywords: West Africa, Islam, Western Sudan

Giriş

Afrika kıtası, insanlık medeniyetinin büyük bir kaynağı olarak kabul edilmekte olup, tarihî ve kültürel değeri her geçen gün daha da artmaktadır. Bu kıta, yüzyıllar boyunca çeşitli milletlere, halklara ve kabilelere ev sahipliği yapmış; her biri Afrika'nın tarihî ve kültürel birikimine önemli katkılarda bulunmuştur. Kimi zaman büyük medeniyetler bu topraklarda doğmuş, gelişmiş ve ardından yok olmuştur; ancak Afrika, insanî ve kültürel dengesini korumayı sürdürmüştür. Bu kıtanın tarihinde derin etkiler bırakan önemli medeniyetlerden biri de İslam medeniyetidir. İslam, kıtadaki pek çok halkın kimliğinin şekillenmesinde merkezi bir rol oynamıştır. Dikkat çekici olan, Araplarla Afrikalılar arasındaki ilişkilerin İslam'ın doğuşuyla başlamamış olmasıdır; bu ilişkiler, tarih öncesi dönemlere kadar uzanmakta ve bireyler ya da topluluklar halinde gerçekleşen Arap göçleriyle başlamaktadır. Bu erken dönem ilişkilerin oluşumunda pek çok etken rol oynamıştır. Coğrafi yakınlık, ekonomik çıkarlar ve kültürel alışveriş, Arap-Afrika ilişkilerinin temelini oluşturan en

önemli unsurlar arasındadır. Özellikle Sahra altı Afrika ile Arap dünyası arasındaki bu etkileşim, ilerleyen tarihsel dönemlerde daha da pekişmiştir.

İslam öncesi dönemde Arapların Habeşistan ve Doğu Afrika ile olan bağları, siyasi, ekonomik ve ticari açılardan oldukça kuvvetliydi. Bu durum, Habeş hükümdarlarının Arap yarımadasına düzenledikleri seferlerde, ya da Arap tüccarlarının gemilerle Afrika'ya yaptıkları yolculuklarda açıkça görülmektedir. Bu tüccarlar, Afrika'ya hançer, mızrak ve cam eşyalar taşırken; dönüşlerinde fildişi, gergedan boynuzu, deri ve köle getirmekteydiler (Bazina, 2010, s. 63). Bu kadim ilişkiler, Arap Yarımadası ile Afrika arasındaki iletişimi kolaylaştırmış; Babü'l-Mendeb Boğazı ve Sina Yarımadası gibi noktalar geçiş yolu olmuş; Hint Okyanusu kıyıları ise iki bölge arasında önemli temas noktalarını oluşturmuştur. Sahra çölünün ortasında ise develer, Sahra'nın kuzeyi ile güneyi arasında kara ulaşımının temel aracı olmuştur (Suyutî, 1991, s. 142).

Bu sağlam ilişkiler sayesinde, Afrika kıtası İslam'ın Mekke'den sonra ve Medine'ye hatta Arap Yarımadası'na yayılmadan önce ulaştığı ilk bölge olmuştur. Zira Allah Resûlü (s.a.v), ashabının uğradığı eziyet ve işkenceleri görüp, kendisinin Allah katındaki konumu ve amcası Ebû Tâlib'in koruması sayesinde güvende olduğunu fark ettiğinde, onlara şöyle dedi: “Yeryüzüne dağılın, Allah sizi yeniden bir araya getirecektir.” Ashab: “Nereye gidelim?” dediler. O da eliyle Habeşistan'ı işaret ederek: “İşte oraya gidin,” demiş (Suyutî, 1991, s. 142).

Rivayetlerde meşhur olan şekliyle de şöyle buyurmuş: “Habeşistan'a çıkıp gitseniz iyi olur; çünkü orada kimseye zulmedilmeyen bir kral var. O doğru bir memlekettir. Allah sizi içinde bulunduğunuz bu sıkıntıdan kurtarıncaya kadar orada kalın.” Bunun üzerine Allah Resûlü'nün (s.a.v) sahabeleri dinlerini yaşamak için Allah'a sığınarak Habeşistan'a hicret etmişler. Bu hicret, İslam tarihindeki ilk hicret olmuştur (İbn Hişam, 1990, s. 349). Sahabeler iki kabile halinde hicret ettiler: ilk hicrette on erkek ve dört kadın vardı. Daha sonra sayı arttı ve 83 erkek ile 17 kadın olup; çocuklar bu sayıya dâhil değildir. Necaşi, onları büyük bir saygı ile karşılamış; sahabeler orada huzur içinde yaşamışlardır. Bazıları Habeşistan'a yerleşirken bazıları Mekke'ye, Hz. Peygamber'in Medine hicretinden önce geri dönmüştür (el-Makrizi, 2006, s. 16, 17). Böylece bu hicret, İslam'ın Afrika'ya ulaşmasının ve Araplarla Afrikalılar arasında İslam sonrası ilk temasın başlangıcı olmuştur.

Ayrıca, Ridde Savaşları da İslam'ın Afrika'ya yayılmasında rol oynamıştır. Zira bu savaşlar esnasında pek çok Arap kabilesi Arap Yarımadası'ndan kaçıp Babü'l-Mendeb üzerinden Afrika'ya geçmiştir. Aynı şekilde, Hz. Osman'ın (r.a) şehit edilmesiyle sonuçlanan Büyük Fitne sonrasında da pek çok Müslüman özellikle Doğu Afrika'ya hicret etmiştir. Böylece Afrika, bu muhacirlerin taşıdığı İslam sayesinde nasibini almıştır. Onların yerleşip kök saldıkları ölçüde İslam da bu topraklara nüfuz etmiştir (Şevki, 1996, s 8-11). H. 20 / M. 640 yılında, ilk İslam ordusu Amr bin el-Âs komutasında Sina üzerinden Afrika kıtasına girerek Mısır'ın fethine başlamıştır. İskenderiye'nin ele geçirilmesi ve

Bizans kuvvetlerinin art arda mağlup edilmesiyle birlikte, Mısır, Berka (Sirenayka), Libya, Tunus ve Mağrip'e doğru bir fetih üssü hâline gelmiştir. Kuzey Afrika'da çoğunluğu oluşturan Berberî halkı, Arap fatihlere karşı uzun süre direnmiştir. Her iki taraf arasında pek çok savaş yaşanmış; bunların en önemlilerinden biri Sbeitla Savaşı (650) idi. Ardından, Ukbe bin Nafi' komutasındaki İslam ordusu daha da ilerleyip ve 708 yılına gelindiğinde, el-Hasan bin Nu'mân komutasındaki İslam ordusu karşısında Berberî direnişi sona ermiştir. Böylece Mağrip bölgesi, doğudaki İslam hilafetine siyasi olarak bağlanmıştır. Daha sonra Musa bin Nusayr, İslam ordularının Mağrip'teki komutanı olmuş ve 711 yılında, Tarık bin Ziyad komutasındaki ordu Cebel-i Tarık Boğazı'nı geçerek Endülüs'e girmiştir. Kısa sürede Endülüs, İslam devletine katılmış. Bu gelişmelerle birlikte, Mağrip İslamî, Batı Afrika'ya yönelik İslam davetinin ön cephesi haline gelmiştir (Zekî, ts., 2/5).

Ayrıca, Kuzey Afrika ile Batı Afrika arasındaki ilişkiler çok eskiye, Fenikeliler, Kartacalılar ve Romalıları kadar uzanmıştır. Bu uygarlıklar, siyaset ve ticaret yollarını açarak siyahi kabilelerle ilk teması kurmuşlardır (el-İlûrî, 2014, s. 22). Dolayısıyla, İslam'ın Kuzey Afrika'ya girmesiyle Batı Afrika'ya ulaşması da kolay olmuştur. Tarih, İslam'ın Afrika'da –hatta tüm dünyada– şaşırtıcı bir hızla yayıldığını kaydetmiştir. Hiçbir engel, onun önünde duramamış; karşısına çıkan her zorluk aşılmış ve İslam daha da ilerlemiştir. Bir kabile İslam'a girdikçe, o kabile İslam davetini komşu kabilelere ulaştırmaya başlamıştır. Berberîler, Wangaralar, Fulânîler ve Hausâlar, bu şekilde hareket etmiş; tıpkı sahabelerin yaptığı gibi İslam'ı komşularına taşımışlardır (el-İlûrî, 2014, s. 25).

1. İslam'ın Batı Afrika'ya Girdiği Coğrafi Güzergâhlar

Başlangıçta, Büyük Sahra Çölü, Mağrip İslam dünyası ile Batı Sudan bölgesi arasında doğal bir engel oluşturarak iki taraf arasındaki doğrudan iletişimi zorlaştırmaktaydı. Ancak zamanla, İslam'ın çölün kuzeyine komşu bölgelerde yayılması; Müslüman tüccarların ticaret faaliyetlerini genişletme arzusu ve Sahra'nın güneyine doğru uzanan geniş toprakların cazibesi gibi etkenler, bu engelin kademeli olarak aşılmasını sağlamıştır. Bu etkenlerin birleşimiyle birlikte, İslam'ın Batı ve Orta Afrika'ya taşınmasını sağlayan yollar çoğalmıştır, hatta Doğu Afrika'ya açılan yollardan daha çeşitli ve yoğun hale gelmiştir. Konuya devam etmeden önce, Batı Afrika teriminin, Afrika kıtasının batı köşesinde yer alan on altı devletten oluşan bir bölgeyi ifade ettiğini belirtmek gerekmektedir. Bu ülkelerin toprakları, ekvatorun kuzeyinde 4 ile 16 derece enlemleri arasında ve Greenwich'in batısında 13 ile 17 derece boylamları arasında uzanmaktadır. Bölgeyi kuzeyden Büyük Sahra Çölü, doğudan Kamerun ve Çad Gölü, güneyden Gine Körfezi ve batıdan Atlas Okyanusu çevrelemektedir. Arap coğrafyacıları, kıtanın bu bölümüne "Batı Sudan" adını vermiştir (Kraydiyyah, 2007, s. 19, 20).

Bu bağlamda, Batı Sudan'a (yani Batı Afrika'nın iç kesimlerine) İslam'ın ulaşmasında etkili olan başlıca geçiş yolları üç temel bölgeye ayrılabilir:

Fas ile Batı Sudan'ı Birleştiren Yol

Bu güzergâh, Fas'ın önemli ticaret şehri Sicilmâse'den başlar; Sahra Çölü'nü aşarak çölün güney ucunda yer alan Avdagost (أودغست) şehrine ulaşmaktadır. Oradan ise Timbuktu, Gao, Djenné (Cenne) gibi Batı Sudan'ın büyük şehirlerine doğru uzanmaktadır. Bu güzergâh, İslam'ın ve ticaretin en önemli taşıyıcı yollarından biri olmuştur (Maiga, 2024, s. 407).

Cezayir (Mağrip Orta) ile Batı Sudan'ı Bağlayan Yol

Bu yol, Tâhart (تاهرت) şehrinden başlar; Warglan (وارقلان) vahasına ulaşır; ardından Tâdmakka (تادمكة) üzerinden Gao şehrine varmaktadır. Bu güzergâhı özellikle İbâzî mezhebine mensup tüccarların kullandığı bilinmektedir. Bu nedenle bu yol, sadece ticaret değil, mezhebî ve ilmî etkilerin de taşındığı bir hat olmuştur.

Trablus (Libya) ile Batı Sudan'ı Bağlayan Yol

Bu rota, Trablus'tan başlayarak Ghadâmis (غدامس) ve Tâdmakka üzerinden Nijer Nehri kıvrımına kadar uzmaktadır. Ayrıca bu hattın önemli bir kolu daha vardır ki, o da Fizan Çölü üzerinden Orta Sudan'a (yani günümüz Orta Afrika bölgelerine) ulaşmaktadır. Bu güzergâh, Sahra'nın doğusuyla Batı Afrika arasında bir köprü işlevi görmüştür (Bashar, 2014, s. 46,47).

2. Batı Afrika'da İslam'ın Yayılma Aşamaları

İslam'ın Doğu ve Kuzey Afrika'da nüfuz kazanmasından sonra Batı Afrika'ya ulaşması şaşırtıcı değildir. Zira İslam, doğası itibarıyla evrensel bir mesaj taşır; denizler, dağlar veya çöller gibi coğrafi engeller, bu mesajın yayılmasına asla mâni olamamıştır. Nasıl ki Kızıldeniz, İslam'ın Doğu Afrika'ya ulaşmasına engel olmamışsa; Büyük Sahra da İslam davetinin Batı Afrika'nın derinliklerine kadar ulaşmasını engelleyememiştir. Müslümanlar bu engelleri aşarak, gittikleri her yere İslam'ın değerlerini ve öğretilerini götürmüş; Afrika kıtasının dört bir yanındaki halklara bu mesajı ulaştırmışlardır.

İslam, Mağrip (Kuzeybatı Afrika) ülkelerine ulaştıktan sonra, çöl yolları ve ticaret güzergâhları aracılığıyla Batı Afrika'ya doğru ilerlemiştir. Çölün zorlukları ve tehlikeleri, karavan yollarını aşarak İslam'ı taşımaya kararlı Müslümanlar için engel oluşturmamıştır. Bu yollar boyunca taşınan sadece mallar değil, aynı zamanda İslam inancı ve medeniyeti olmuştur. İslam, Batı Afrika'ya ulaştığında, oradaki yerel sistemleri yok etmemiştir. Orta ve Batı Afrika'daki İslamî topluluklara baktığımızda, İslamî öğretiler ile yerel geleneklerin –İslam'a aykırı olmayan ölçüde– uyum içinde olduğunu görülmektedir. Çünkü İslam, her bölgeye ve her kültüre uyum sağlayabilen esnek bir dindir. Aynı zamanda birleştirici bir unsur olup, ayrımcılığa karşı çıkar; topluluk bilincini güçlendirmektedir, renk ve ırk engellerini kaldırmayı amaçlamaktadır (Al-Fanoos, 2002, s. 31). İşte bu nedenlerden dolayı, Batı Afrika halkları İslam'ı kolaylıkla benimseyip, onunla gelen medeniyete gönülden sarılmışlardır.

İslam'ın Mağrip bölgesinde kök salmasıyla birlikte, bu bölge Batı Afrika'ya yönelik İslamî tebliğin merkezi hâline gelmiştir (Al-Fanoos, 2002, s. 32).

İslam'ın Batı Afrika'ya girişi, bu bölgede yaşayan halkların tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Zira İslam'ın dini, siyasi ve sosyal uygulamaları, kısa sürede halklar üzerinde etkili bir yayılma sağlamıştır. Nitekim bir oryantalist (şarkiyatçı), bu etkiyi şu şekilde ifade eder: "Afrika'nın tarihi dönemi İslam'la başlamaktadır." İslam'ın hoşgörülü inanç yapısı, Batı Afrika halklarını bu dine yöneltmiştir. Çünkü İslam, insanlara sunduğu eşitlik, adalet ve özgürlük gibi evrensel ilkelerle doğrudan kalplere hitap etmektedir (Al-Fanoos, 2002, s. 29-30).

Batı Afrika Halkları Arasında İslam'ın Yayılma Aşamaları Üç Temel Döneme Ayrılabilir:

Birinci Aşama (H. 60–443 / M. 680–1050)

Batı Sudan bölgesine İslam'ın ne zaman ulaştığı konusunda görüş ayrılıkları bulunsa da en isabetli görüşü Prof. Dr. Harun el-Mehdi Maiga'nın bir makalesinde savunduğu kanaat yaygındır. Ona göre İslam, bölgeye Hicri birinci yüzyılın ilk yarısının sonlarına doğru ulaşmıştır. Ahmed Baba et-Tinbukû (ö. 1036 H/1627 M) şöyle der: "H. 60 yılı (M. 679) henüz geçmemişti ki, Gana İmparatorluğu'nun başkenti Koumbi Saleh şehrinde on iki cami inşa edilmiştir!". Bu bilgiyi daha önce, Endülüs'lü coğrafyacı Abdullah el-Bekrî (ö. 1094 M) de doğrular. Ona göre bu camiler, şehrin Müslümanların yaşadığı kısmında bulunmakta, Müslümanlara ait imamlar, fakihler ve ilim taşıyıcıları tarafından hizmet verilmekteydi (Maiga, 2004, s. 16). Ayrıca, kralın sarayına yakın bir yerde bulunan camide de kralı ziyaret eden Müslümanlar namaz kılmaktaydılar. Bazı Müslüman tüccarlar, Gana Krallığı'nda yüksek idari makamlara atanmış; kralın tercümanları, maliye sorumluları ve bakanlarının çoğu bu Müslümanlardan oluşmaktaydı (el-Cemel, 1979, s. 203-205). İdrîsî (ö. 560 H/1165 M), şehrin nehir kıyısındaki iki ayrı bölümden oluştuğunu ve dünyanın en büyük ve en kalabalık şehirlerinden biri olduğunu aktarmaktadır (Tarhan, 1970, s. 47). Ayrıca, Ukbe bin Nafi'nin (H. 46/M. 666) yılında Çad Gölü yakınlarındaki Sudan sınırlarına kadar ulaşp Kavar bölgesini fethettiği, ardından Berberîler, Tuaregler ve Sudanlılara Kur'an ve fıkıh öğretmeleri için ordusundan bir grup gönderdiği belirtilmektedir (Maiga, 2004, s. 16, 17). Adem el-İlûrî, Şeyh Abdullah bin Fodî (ö. 1244 H/1828 M)'den naklen, güvenilir âlimlerin rivayetlerine göre, Batı Afrika'ya İslam'ın Ukbe bin Nafi tarafından hicri birinci yüzyılda ulaştırıldığını belirtirmiştir. Buna göre Ukbe, batıya ilerlemesini engelleyen deniz nedeniyle geri dönerken Gana ve Tekrûr topraklarına girip, burada bazı topluluklar onun eliyle İslam'ı kabul etmiştir. Bu rivayet, İbn Fodî'nin görüşünü doğrular niteliktedir; çünkü Ukbe'nin, batıya ilerleyemediği gibi, güneye doğru, Sudan içlerine yönelmesini engelleyecek bir şey yoktu. Ayrıca, Emevî Devleti'nin yıkılmasından sonra doğudan kaçan bazı Emevî mensuplarının Batı Sudan'a kadar sızdığı, bu bölgelerde saklanarak hayatlarını sürdürdüğü ve adlarının zamanla unutulduğu da rivayet edilmektedir (el-İlûrî, 2014, s. 26-28). Endülüs'lü

coğrafyacı el-Bekrî (ö. 1094 M), Emevîlerin İslam'ın ilk dönemlerinde Batı Sudan'ı fethetmek üzere oraya bir ordu gönderdiklerini ve bu ordunun soyunun Gana'da yerleşip orada İslam'ı yaydığını aktarmaktadır. Daha sonra ise İslam, tüccarlar, Arap ve Berberî göçleri aracılığıyla bölgeye ulaşmaya devam etmiştir (Kraydiyyah, 2007, s. 33).

Ayrıca, Batı Sudan ile Fas arasında ticari bir bağlantı noktası olan Dera (Draa) şehri, Gana Krallığı döneminde, Batı Sudan'a uzanan ticaret yolunun başlangıç noktasını oluşturulmuştur. Bu uzun yol boyunca birçok kuyu kazılmıştı ve pek çok kaynağa göre bu kuyuların açılması, Ukbe bin Nafi'nin ordusuna atfedilmektedir. Her ne kadar bu tarihî metinler, Ukbe bin Nafi'nin ordusunun gerçekten Batı Sudan topraklarına ulaştığını kesin şekilde kanıtlamasa da ayrıca Sanhace kabilelerinde İslam'ın nasıl yayıldığına dair süreci de açıkça belirlemese de bu rivayetlerden anlaşılıyor ki, İslam davetinin etkileri en azından birinci H. yüzyılda (M. 7 yüzyıl) Sanhace kabilelerine ulaşmış, oradan da Batı Sudan'a kadar yayılmıştır (Makâdîm, 2018, s. 26).

Ukbe bin Nafi'nin halefleri, peçeli (Tuareg) kabileler arasında İslam'ı yayma çabalarını sürdürmüşler. Musa bin Nusayr, Dera Vadisi ve Tafilaleet bölgesine ulaştı ve Aghmat şehrinde bir cami inşa etmiştir. Bu şehir, ilerleyen dönemlerde Fas'ın en önemli İslâmî ve kültürel merkezlerinden biri hâline gelmiştir. Ayrıca, Habib bin Ebî Ubeyde'ye de (ö. 124 H/741 M), Abdullah bin el-Habhâb tarafından, yaklaşık (H. 116/M. 734) yılında Fas'a sefere çıkmak üzere görevlendirildiği rivayet edilmiştir. Habib, bu seferde uzak Sûs bölgesini ve Sudan topraklarını fethetmiştir. Bu seferler sırasında, Tamdult ile Avdagost arasındaki Sahra yolu üzerinde bir dizi kuyu kazdırmış, böylece Mağrip ile Batı Sudan arasındaki ticaret yollarını kolaylaştırmıştır (Makâdîm, 2018, s. 26, 27).

Haricîlerin Sufriyye kolundan davetçilerin, 2. yüzyılda Batı Sudan'da İslam'ın yayılmasına katkıda bulunduğu bilinmektedir. Ebu'l-Kasım bin Vasûl, Sicilmâse bölgesine geldiğinde, Sufriyye mensuplarından bir grup onunla yerleşti ve çadırlarını kurarak orada yaşamaya başlamışlar. Bu topluluk, (H 140/M. 757) yılında Sicilmâse şehrini kurmaya başlamıştır. İbn Azari (ö. 1313 M)'ye göre, Ebu'l-Kasım bin Vasûl, topluluğunu Îsâ bin Yezîd el-Esved'e biat ettirdi ve onu lider olarak tayin etmiştir. Îsâ bin Yezîd, H. 167/M. 783 yılında vefat edene kadar bu görevi yürütmüştür. Bu seçim, siyahî unsurların Sufriyye hareketi içerisindeki ağırlığını ve etkinliğini göstermektedir; özellikle Tafilaleet bölgesindeki diğer Sufriyye unsurlarına karşı üstünlük sağladıkları anlaşılmaktadır. Sicilmâse şehrinin inşasına, Sudanlı zenci gruplar da katılmış, bu da onların Sufriyye Haricî mezhebini benimsemelerine neden olmuştur (Al-Fanoos, 2002, s. 44). Ayrıca, Benî Medar Emirliği, Tekrûr ve Gana bölgeleriyle çok sıkı ilişkiler kurmuştur. Bu ilişkiler sonucunda, Sufriyye Haricî mezhebi Batı Sudan'da ticaretle uğraşan Sudanlılar arasında yayılıp, hatta bazıları Sicilmâse'ye yerleşmiştir. Bu

Müslümanlaşmış Sudanlıların Sicilmâse'de "Hisnu's-Sudan" (Sudanlıların kalesi) olarak bilinen bir kalesi bile vardı.

Rüstemî Emirliği, Kuzey Afrika'daki İslam öncesi ve erken İslam döneminde, Batı Afrika'daki Sudanî krallıklarla resmî siyasi ve ticari ilişkiler kuran ilk siyasî yapılardan biri olarak kabul edilmektedir. Bu emirlik, Gana ve Tékrûr devletleri gibi Orta ve Batı Sudan'daki bazı Afrika krallıklarıyla aynı dönemde var olmuştur (Al-Fanoos, 2002, s. 46). Rüstemîler ile Batı Afrika'daki Sudanî krallıklar arasındaki bu ilişkiler, İbâzî mezhebinin bölgede yayılmasına katkı sağlamıştır. Gerçekten de İbâzî âlimler bu süreçte önemli roller üstlenmişlerdir. Bu âlimlerden biri olan Şeyh Abdülhamîd el-Fizânî, büyük bir âlim olup Sudan bölgesinde yaşamış ve İslam'ın yayılmasına önemli katkılarda bulunmuştur (Al-Fanoos, 2002, s. 49). Ayrıca, Tékrûr (تكروور) şehri halkı da İslam'ı kabul etmiş; liderleri Varjâbî bin Râbîs, halkına İslam'ın hükümlerini uygulamış ve onları dinin gerekleriyle tanıştırmıştır. Varjâbî H. 432/M. 1040 yılında vefat etmiş; ardından Tékrûr halkı İslam'da sabit kalmaya devam etmiştir (el-Bekrî, 2003, s. 359, 360).

Rüstemî Devleti'nin Tâhart'taki merkezinin yıkılmasından sonra bile, İbâzîlerle Batı Afrika'daki Sudan krallıkları arasındaki ilişkiler sürmüştür. Ali bin Yahlaf, Cebel-i Nefûse'deki İbâzî şeyhlerinden biri olarak H. 575/M. 1179 yılında Gana'ya seyahat etmiş, oradan Mali'ye ulaşmıştır. Burada kral onu büyük bir saygıyla karşılamış, ancak kral henüz müşrikti. Bir kıtlık yılında, halkı tanrılarına kurbanlar sunmasına rağmen bir fayda görememiştir. Durum daha da kötüleşince, kral Şeyh Ali bin Yahla'ya yönelerek Tanrısına dua etmesini istemiştir. Şeyh ona şöyle der: "Eğer O'na inanır ve O'na itaat ederseniz, sizin için dua ederim." Bunun üzerine kral Müslüman olmuş, dua etmişler ve sabah namazından sonra gökyüzünde bir bulut belirmiştir. Şehre inmeye çalışırken, vadileri dolduran seller yollarını kesmiştir. Derecînî şöyle aktarır: "Şeyh ona namazı öğretmiş, sabah namazını birlikte kılmışlar. Namazdan hemen sonra, Allah bir bulut göndermiş. Tepeden inmeye çalıştıklarında sel yollarını kesmiş. Kral bu mucizeyi görünce, ailesini İslam'a davet etmiş ve onlar kabul etmişler. Sonra şehir halkını davet etmiş, onlar da kabul etmişler ve şehir kapılarını yalnızca Allah'a ve Resûlü'ne iman edenlere açmış." Şeyh, halka İslam'a dair faydalı bilgileri öğretmiş. O ayrıldıktan sonra halk İslam'da kalmaya devam etmiş, elhamdülillah (ed-Dercînî, s. 517, 518).

Ayrıca, İdrîsîler de Batı Sudan'a yönelmişlerdir. İbn Hurdâzbih, bu konuda şöyle der: "İdrîs bin İdrîs bin Abdullah'ın evladı Tlemsen, Tanca ve Fas'a; ayrıca Velîle, Medrîke, Metrûke, Zekûre, Gûze, Ğamîre ve Zâgî bin Zâgî'nin ülkelerine ve Sudan'daki çıplaklara hükmeder... Ona 'halife' olarak hitap edilmez, sadece 'es-Selamu Aleyke Ey Allah'ın Resûlü'nün evladı' denilir." (Ebû'l-Kâsım, 1889, s. 88,89). Bu metin bize, İdrîsîlerin egemenliğinin o dönemde Batı Sudan'a kadar uzandığını ve bu bölgelerde İslam'ın yayılmasına katkı sağladıklarını göstermektedir.

Genel olarak Ukbe bin Nafi ve onu takip eden valiler ile İslam emirliklerinin çabaları, Kuzey Afrika'daki Berberî kabileler arasında İslam'ın yayılmasında çok etkili olmuştur. Büyük Sahra'nın doğu ve batı kesimlerindeki halkların İslam'a girmesi, İslam'ın Batı Sudan'a geçişi için önemli bir basamak teşkil etmiştir. Bu erken dönem, askerî fetihlerden ziyade barışçıl yollarla karakterize olmuştur. İslam, yerli halkla kurulan sakin ve doğal etkileşimlerle yayılmış; Müslüman tüccarların ve davetçilerin aktif rol oynadığı bir dönem olmuştur. Böylece İslam, aşama aşama Batı Afrika'ya sızmış, ta ki H. 5. yüzyılın ortasında (M. 11 yüzyılda) Murâbitlerin Gana Krallığı'na girmesiyle birlikte, İslam'ın Batı Afrika'daki tarihi dönüm noktasına ulaşılmıştır.

İkinci Aşama (H. 443–1164/M. 1050–1750)

H. 5. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Batı Sudan topraklarının kalbinde birçok Müslüman emirlik ortaya çıkmıştır. Ancak bu dönemde İslam'ın yayılışı, çöldeki vahalar gibi sınırlıydı; genellikle sadece emirliğin sınırları içinde geçerliydi. Hatta bazen sadece Sudanlı emirin kendisi ve sarayı Müslüman olurken, halkı Müslüman olmayabiliyordu ya da tam tersi bir durum da söz konusu olabiliyordu. İslam, Batı Sudan'ın şehirlerine ve köylerine ikna ve barış yoluyla girmiş, toplumda yavaş ama derin bir etkiyle kök salmaya başlamıştır. Ancak dinin benimsenme düzeyi ve günlük hayattaki uygulaması, farklı kabileler ve sosyal sınıflar arasında değişiklik göstermekteydi. Örneğin, Fulani, Soninke veya Mandingo kabilelerinden bir bireyin İslam'ı kabul etmesi, genellikle İslam davetinin güçlenmesi anlamına geliyordu. Çünkü bu kişi, gönüllü olarak kabilesinden veya komşu kabilelerden bir başka bireyi de İslam'a kazandırmak için çaba gösteriyordu. Bu şekilde, birçok kişi liderlerinin izinden giderek İslam'a yönelmiş, özellikle üst sınıfa mensup kişiler bu dönüşümde öncü olmuşlardır. Bu gelişmeler, Batı Sudan'da İslamî bir devletin kurulmasına giden ilk adımı teşkil etmiştir. 9. yüzyıla gelindiğinde ise, Gana İmparatorluğu, Tekrûr Krallığı ve Kanem Krallığı gibi bazı bölgelerde, İslam'a girmiş bazı Fulani kabileleri, İslami ıslahat hareketlerini yürütmeye hazır hale gelmişlerdir (Barry, 2000, s. 5).

H. 5. yüzyılın ilk yarısında (11. yüzyıl), Berberî Sanhâce kabileleri, Gana ile Marakeş arasındaki kervan yollarını kontrol ediyordu. Bu durum, onların İslam davetini yeniden canlandırmalarına olanak sağlamıştır. Bu etkinlik, hem Mağrip (Kuzeybatı Afrika) hem de Batı Sudan için son derece önemli sonuçlar doğurmuştur (Es-Seyyid, 2006, s. 79). Murâbitler Devleti'nin kurulması ve onların, Mağrip'in orta ve batı bölgelerini birleştirme çabaları, İspanya'daki Endülüs'e ve Batı Sudan'a kadar uzanmıştır. Bu hareket, Malikî mezhebi bayrağı altında yürütülmüş ve çok geniş bir alanda etkili olmuştur. Murâbitler bu sayede, Kuzey Afrika'da yayılmakta olan Şîi-Fâtımî etkisini ortadan kaldırmışlardır. Ayrıca bu hâkimiyet sayesinde, Batı Sudan ile Mağrip arasında ticaret canlanmış, Tekrûr ve Gana ile dostane ilişkiler kurulmuştur (Es-Seyyid, 2006, s. 79).

Gana İmparatorluğu, İslamî bir devlet olarak tanımlanamazdı; zira halkının tamamı Müslüman değildi. Ancak İslam, Güney Fas ve Moritanya'ya ulaştıktan sonra, Sanhâce ve Tekrûr'un Fulani kabileleri arasında yayılmış; Senegal Nehri havzasında köklü bir varlık kazanmıştır. Bu gelişmeler, Murâbitlerin Kuzey Afrika'yı tamamen ele geçirmesi ve 10. yüzyıldan itibaren Endülüs'e girmeleriyle sonuçlanmıştır. Bu hareketin öncüsü, Yahya bin İbrahim olmuş, hareketin ilmî ve ruhani liderliğini ise ünlü davetçi Abdullah bin Yâsîn üstlenmiştir. Fulani Tekrûr Devleti, siyasi ve idarî yapısı itibarıyla, özellikle kralı Varjâbî'nin İslam'ı kabul etmesi ve şeriatı uygulamasıyla tam anlamıyla İslamî bir karakter kazanmıştır. Bu harekete, çöl Berberîleri, Fulani, Soninke ve Mandingo kabileleri de katılmış; böylece İslam'ın Batı Sudan'da yayılmasında canlı ve aktif bir rol oynamışlardır (Barry, 2000, s. 6). Tekrûrlular, Batı Sudan halkları içinde Müslüman Sanhâce Berberîleriyle en yakın ilişki kuran topluluk olmuştur. Bu iş birliğine örnek olarak, (H. 448/M. 1057) yılında, Murâbit lideri Yahya bin Ömer el-Lemtûnî (ö. 1056 M) ile Cüdâle Kabilesi'ne karşı girişilen savaşta, Tekrûr emiri Labi bin Varjâbî'nin Murâbit ordusuna katılması gösterilebilmektedir (el-Bekrî, 2003, s. 355).

Bu önemli dönemde, birçok tarihçi İslam'ın Batı Afrika'da yayılmasını Murâbitlerin çabalarına bağlamakta ve bu dönemin öncesindeki gayretlere yeterince önem vermemektedir. Ancak tarihi kaynaklar, Kuzey Afrika'daki Müslümanların Batı Afrika'ya kesintisiz göç ettiklerini ve ticaret merkezlerinde yerleştiklerini göstermektedir. Bu yerleşim, başlangıçta basit bireysel çabalarla İslam'ın yayılmasına yol açmışsa da zamanla toplu faaliyetlere dönüşerek bölgedeki İslam varlığının temellerini atmıştır (El-Feytûri, 1998, s. 244). Ayrıca, Tekrûr'un Fulani kabileleri, Soninke ve Mandingo halkları, Murâbitler'den önce de Batı Afrika'da davet ve cihad faaliyetlerinde aktif roller oynamışlardır. Bunu, Tekrûr Kralı Varjâbî'nin 1040 yılında İslam'ı kabul etmesinden açıkça görmekteyiz. 13. yüzyılda tarihçi İbn Said (Barry, 2000, s. 18, 19), şöyle der: “Başkenti Senegal Nehri'nin her iki kıyısını da kapsayan Tekrûr Krallığı, birçok şehre hükmediyordu. Kralı Müslümandı ve halkını bölgede diğer kavimlere karşı savaşlara bizzat kendisi sevk ediyordu.” Batı'nın tanınmış seyyahı ve kâşifi David Livingstone (1812–1872) (Barry, 2000, s. 19), da bu konuda şu yorumu yapar: “Tekrûr Krallığı'nın İslamlaşması, Murâbitler'in Kuzey Afrika üzerindeki hâkimiyetinden önce gerçekleşmiş, ancak daha sonra bu iki güç arasında ittifak kurulmuştur.” Tekrûr'un kralları ve halkı, bölgede İslam'ın yayılmasına önemli katkılarda bulunmuştur; ilk organize hac kervanlarını Batı Afrika'dan Mekke'ye yönlendirenler de bu topluluklar olmuştur (Barry, 2000, s. 18, 19). Araştırmacı Bazal Dâvdsov, şu bilgiyi aktarır: “Gao Kralı Kosoy, H. 400/M. 1009 yılında İslam'a girmiştir – bu olay, Murâbitlerin bu topraklara gelişinden öncedir.” Bu durum, İslam'ın yayılmasında etkili olan davetçilerin ve tüccarların Murâbitler'den önce bölgeye ulaştığını göstermektedir. Bu kişilerin Songhay Krallığı'nın yöneticilerine İslam'ı öğrettikleri arkeolojik delillerle de desteklenmektedir. 1939 yılında keşfedilen antik bir mezarda yer alan kitabe şöyledir:

“İşte burada Allah’ın dinini savunan kral yatıyor. Allah’ın himayesinde H. 494/M. 1100 yılında ebedi istirahatine çekilmiştir.” (Kunfud, 2019, s. 33,34).

Sudanlı kralların İslam’ın yayılmasına katkıları sadece Afrika kıtasıyla sınırlı kalmamış, Murâbitlerle birlikte Avrupa’ya da ulaşmıştır. Tarihî belgeler, büyük Sudanlı grupların Murâbit ordusunun bir parçası olarak Endülüs’te savaştığını, bağımsız ve önemli bir birlik olarak faaliyet gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Murâbitler, her cephede bu Sudanlı birliklere güvenmiş ve bu birlikler "Haşm (el-Haşm)" olarak anılmıştır. Komutanları da Sudanlılardan seçilmiştir. Bu birlikler savaşlarda uzun mızraklar, "Lamti" tarzı kalkanlar ve Hint kılıçları kullanmışlardır. Ayrıca, savaşa girerken veya çatışma sırasında davul kullanma gelenekleri ile tanınmışlardır ki bu, Sudan bölgesinin tarih boyunca bilinen bir kültürel geleneğidir. Endülüslü coğrafyacı Ebu Ubeyd el-Bekrî (ö. 1094 M), Tekrûr krallarının Murâbitlerle birlikte Endülüs’teki savaşlara katıldığını açıkça yazmaktadır. Özellikle, Ekim 1086’da gerçekleşen ve Yusuf bin Tâşfîn’in Alfonso VI’yı mağlup ettiği "Zellâka Savaşı" bu iş birliğine örnek teşkil etmektedir (el-Ğarbî, 1982, s. 42, 43).

11. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, İslam dini Mali’deki hükümler aile mensupları arasında yayılmaya başlamıştır. 1050 yılında Mali Kralı İslam’ı kabul etmiş ve hac farızasını yerine getirmiştir; ardından gelen halefleri de birer birer onun izinden gitmiştir. 1235 yılından itibaren Mali İmparatorluğu’nun yıldızı parlamaya başlamıştır. Bu yeni güç, daha önce bağımsız olan Gana, Sosso ve Tekrûr gibi bölgeleri bünyesine katmıştır. Böylece, bu bölgeler birleşerek Batı Afrika’da büyük bir İslamî imparatorluk olan Mali’nin parçası hâline gelmiştir. (Şevki, 1996, s. 89, 90). Sultan Mansa Musa’nın İslam’a olan bağlılığı, onu putperest kabilelere karşı cihat etmeye ve İslam’ın yayılma alanını Atlas Okyanusu’ndan Kukku bölgesine kadar genişletmeye sevk etmiştir. el-Umarî’nin aktardığına göre, bu yayılma doğuda Takedda şehrine kadar ulaşmıştır; bu şehir Mali’nin başkent sınırlarından oldukça uzakta bulunuyordu. Mali’nin kuzey sınırları ise Walata şehrine kadar genişlemiştir (Bashar, 2014, s. 200).

Mansa Musa’nın zihnini en çok meşgul eden mesele, putperestlere karşı yürütülen cihatmış. İktidarı ele geçirdikten sonra düzenlediği askerî sefer, Tekrûr bölgesinin batı kesimi olan Zagha bölgesinin fethiyle sonuçlanmıştır. Ayrıca bu bölgeye yakın olan ve coğrafyacı el-İdrisî tarafından "Sudan halkının yerleşim yeri, zengin ticaret merkezi, cesur ve cömert halkın yaşadığı şehir" olarak tanımlanan Sila (Silla) şehri de bu sefer kapsamında fethedilmiştir. Mansa Musa ayrıca, daha önce iki kez –birincisi Ali bin Mâri Jâta, ikincisi Sakura dönemlerinde– Mali otoritesinden çıkan Songhai bölgesi üzerinde tekrar egemenlik kurmuştur. Bölgesel yöneticilerin merkezi otoriteye bağlılığını garanti altına almak için, bu yöneticilerin oğullarını sarayda rehin olarak tutma politikasını uygulamıştır (Bashar, 2014, s. 200). Mali Devleti’nin itibarı ve ünü büyük ölçüde bu fetih hareketleri

ve toprak genişlemesine dayansa da Mansa Musa'nın 724 H/1324 M yılında gerçekleştirdiği hac yolculuğu, bu itibara katkı sağlayan bir diğer önemli unsurdur (Maiga, 2022 s. 390).

Sünni Ali'den sonra Songhai İmparatorluğu'nun başına geçen Askia Muhammed, takvası ve İslam'ı komşu halklara yayma tutkusu ile tanınmaktadır. Hac farızasını ifa edip Mekke'den döner dönmez, batıdaki Mandingo ve Fulani, doğudaki Hausa, güneydeki Mossi, kuzeydeki Tuareg halklarına İslam'ı ulaştırma faaliyetlerine girişmiştir (Mehdi, 1998, s. 232). Askia Muhammed, yalnızca sözde değil, fiilen de İslam'a bağlılığıyla Sudanlı Müslüman hükümdarlar arasında örnek bir lider olarak kabul edilmektedir. Döneminde genişleme hareketi güçlü ve belirgin bir şekilde yeniden ortaya çıkmıştır. Devlet, askerî anlamda tam bir hazırlık içinde olup önceki tecrübelerden yararlanmıştır. Bu yeni yayılma hareketi, açıkça İslamî bir karakter taşıyordu. Askia Muhammed, bilge ve takvalı kimselerle istişare ettikten sonra, Mossi Krallığı'na karşı cihad ilan etmiştir. (Mehdi, 1998, s. 234) Ancak Askia Muhammed'den sonra gelen nesiller, kurucu ve mücahit atalarından farklı bir karakter sergilemiştir. Bu yeni yöneticiler, dini gayret ve cihat ruhundan uzaklaşmış, daha çok rahatlık, lüks, aile içi iktidar mücadeleleri ve entrikalarla meşgul olmuşlardır. Bu durum, Kuzey Afrika'daki Fas gücünü Mali'ye karşı iştahlandırmış ve çatışmalara ve silahlı saldırılara yol açmıştır (Mehdi, 1998, s. 235). Bugünkü Fildişi Sahili Cumhuriyeti topraklarında, özellikle kuzey bölgelerinde İslam'ın yayılması, 13. yüzyılda Mali Devleti'nin güçlü döneminde İslam'ı kabul eden ilk Müslüman topluluklar sayesinde mümkün olmuştur (Zekî, ts., 132, 133). Ancak, 16. yüzyılın sonlarında gerçekleşen Sa'dî devletinin işgali sonucunda Songhay Devleti'nin nüfuzunun zayıflamasıyla birlikte, bölgede İslamî etkinin gerilediği gözlemlenmektedir. (Kraydiyyah, 2007, s. 47) Fakat 19. yüzyılın ilk yarısında, Batı Sudan'da İslami davet hareketi başlatan ruhani lideri sayesinde bu etki yeniden canlanmıştır. İslam'ın Dahomey (günümüz Benin) topraklarında da yayılması özellikle 1700–1720 yılları arasında, Kano'dan (Kuzey Nijerya) gelen ve “muallimler” olarak bilinen tüccarlar sayesinde gerçekleşmiştir. Bu dönemde, 17. yüzyıldan itibaren kuzeydoğudan gelen Kadiri şeyhlerinin önderliğinde önemli bir İslamî göç dalgası da bölgeye ulaşmıştır. (Zekî, ts., 128, 129)

Üçüncü Aşama (H. 1164 – 1318/M. 1750 – 1900)

Bu dönem, 18. yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın başlarına kadar uzanmakta olup, Batı Afrika'da İslam'ın doğru öğretilerini yaymayı amaçlayan dinî ıslahatçıların yoğun faaliyetleriyle karakterize edilir. Bu ıslahatçılar, İslam'ı saf hâline getirme hedefiyle hareket etmiş; bu uğurda, reform hareketlerine karşı çıkanlara karşı zaman zaman silahlı mücadeleye başvurmuşlardır. Bu dönemin en öne çıkan simaları arasında şunlar yer alır: Ahmadu Lobbo el-Masnî, Osman bin Fodio, el-Hâc Ömer Tall el-Fûtî, Samori Turé ve Futajalon'daki iki imam hareketi gibi isimler ve oluşumlar. Bu şahsiyetlerin tamamı Afrika kökenlidir; İslamî ilimlerde eğitim almış, fıkıh sahasında derinleşmiş ve dini bozan bâtil uygulamaları temizlemek amacıyla İslam'ı yaymak ve arındırmak için cihad

etmişlerdir. Çabaları, İslam adına yapılan bireysel ya da kitlesel ibadetleri putperestliğin izlerinden ve halk arasında yayılan hurafelerden uzaklaştırmayı hedeflemiştir.

Şeyh Osman bin Fodio Hareketi (1754/1817)

Şeyh Osman bin Fodio, Batı Afrika'da yaklaşık bir yüzyıl hüküm süren Fulani İmparatorluğu'nun kurucusu ve İslam dünyasında ıslah hareketlerinin en güçlü örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. O, İslam'ın itibarını yeniden kazandırmış; doğru din anlayışını yaymış ve şeriatın tatbikini sağlamıştır (Şevki, 1996, s. 93, 94). 1810 yılına gelindiğinde, onun Batı Sudan'daki İslamî cihadı zirveye ulaşmış, Hausa ülkelerinin büyük kısmını denetim altına alarak (Zekî, ts., 13). Nijerya'nın kuzeyi ve Batı Sudan'da geniş bir İslam imparatorluğu kurmuştur. (Kraydiyyah, 2007, s. 193).

Osman bin Fodio'nun ıslah ve yenilik hareketi şu alanlarda özetlenebilir:

Putperestlik, Bidat ve Hurafelerle Mücadele

Bütün bölgeyi saran putperestlik, bid'at, hurafe ve inanç ile ibadetlerdeki sapmalarla mücadele edilmiştir. Gaybı bilme iddiaları, yıldız falcılığı ve kumda yazı yazma gibi, bazı kendini İslâm'a nispet eden kişilerin başvurduğu yöntemler özellikle hedef alınmıştır; bu kimseler İslâm iddiasında bulunsalar bile, Şeyh (Osman bin Fodio) onlara karşı savaş açılmasını ve etkisiz hale getirilmelerini caiz görmüştür.

İslamî Hükümet Modelinin Tesisi

Şeyhin daveti, Hausa ülkelerinin o dönemdeki kâfir hükümdarlarına karşı kazandığı zaferden sonra İslâmî bir yönetim sistemi kurarak, bu yapıyı yeniden canlandırmıştır. Kurulan İslâm Devleti yaklaşık otuz emirliğe bölünmüş; bu emirliklerde İmam Mâlik'in mezhebine göre şeriat ve İslâm hukuku uygulanmıştır. Devlet yönetiminde vezir, kadı, vali ve Şeyhü'l-İslâm gibi kurumlar ve görevler tesis edilmiş; Şeyh Osman kendisine "Müminlerin Emîri" unvanını almış ve bu unvan, kendisinden sonra gelen oğulları tarafından "halife" olarak devam ettirilmiştir.

Eğitim ve Cami Yapılanması

Şeyh, her köyde bir cami inşa ettirmiş ve bu camilerde bir öğretmenin gözetiminde iki sınıflı eğitim sistemini uygulamaya koymuştur: biri halka yönelik, diğeri ise ileri düzeydeki öğrencilere yönelik olmak üzere. Bu iki tür eğitim yapısı, Kur'an okulları (mektep) ve ilmi derinlik sunan medreseler şeklinde tanımlanmıştır. Eğitim tüm gün camilerde verilmiş; İslâm, sadece devletin resmi dini olmakla kalmamış, aynı zamanda bir düşünce ve kültür halini almıştır. İslâm'ı benimseyen herkes, okumayı ve yazmayı öğrenmeye teşvik edilmiş; bu süreçte bireyin toplumsal statüsü yükselmiş, sosyal kimliği güçlenmiştir.

Arapçanın Resmî Dil Olması ve Kültürel Uyanış

Kültürel alanda, davet hareketi Arapçayı devletin resmî dili olarak kabul etmiştir. İslâm'ın yayılması hareketini üstlenenlerin, Arapça'yı tam anlamıyla öğrenmeleri ve Kur'an, fıkıh ile İslâm hukukunu anlayabilecek düzeyde hâkim olmaları zorunlu kılınmıştır. Bu durum, Arap dili ve kültürünün yayılmasını hızlandırmış; bölgede Arapça eğitim veren birçok okul, enstitü ve ilim merkezi kurulmuştur.

İlim ve Kültür Hareketi

Bu davet, Batı Afrika toplumlarında benzeri görülmemiş bir kültürel devrim ve düşünsel hareket başlatmıştır. Devletin öncülerinin kaleme aldığı kitaplar; din, siyaset, tarih, tıp, bilim ve edebiyat gibi pek çok alanda önemli katkılar sunmuş, 19. yüzyıl devlet kültürünün temel taşlarını oluşturmuştur. Bu zengin miras, İslâmî bilgi birikimini farklı yönleriyle temsil eden bilimsel eserler bırakmıştır.

Bölgesel Barış ve İslamî Birlik

Bu reform hareketi, bölgede güvenlik ve istikrar ortamını yeniden tesis etmiş, toplumsal birlik ve beraberliği sağlamıştır. Hausa topraklarındaki birçok krallık ve bölge bu hareketin çatısı altında birleşmiş; uzun süren kanlı çatışmalardan sonra barış ve huzur ortamı sağlanmıştır. Hareket, bölgeye kalıcı bir İslâmî kimlik kazandırmış ve bu kimlik bugün dahi varlığını sürdürmektedir (Kraydiyyah, 2007, s. 194-196).

Şeyh Ahmadu Lobbo el-Masinî (Seku Ahmadu) Hareketi (1776/1845)

Şeyh Ahmadu Lobbo'nun reform hareketi, günümüz Mali Cumhuriyeti'nin orta kesiminde yer alan Masina bölgesinde yayılmış ve bu hareket, Fulani halkı için birlik sağlama ve bölgedeki konumlarını yükseltme adına yeni bir fırsat sunmuştur. Bu durum, Nijerya'nın kuzeyinde Osman bin Fodio önderliğinde yükselen Fulani nüfuzu ile de paralellik göstermektedir. Şeyh Ahmadu Lobbo, hocası Osman bin Fodio'ya bir mektup göndererek, kâfirlerle ittifak kuran bozulmuş Müslümanlara karşı savaşmanın hükmü hakkında istişarede bulunmuş; Osman bin Fodio da bu tür kimselerle cihad edilmesini caiz görerek fetva vermiştir (Guidiera, 2015, s. 447, 448).

1818 yılında, Ahmadu Lobbo, kendi kavmi içerisindeki putperestlere ve Bambara kabilelerine karşı cihad ilan etmiş ve bu mücadele sonucunda zafer elde etmiştir (Bâ, 1984, s. 20-40). Zaferin ardından, yeni kuracağı İslam devletinin başkenti olması için "Hamdallahi" adını verdiği bir şehir inşa etmiş; burası hem siyasal merkez hem de İslamî bir yapının temel taşı olmuştur (Guidiera, 2015, s. 450). Ahmadu Lobbo, cihad hareketini sürdürmüş; önce Timbuktu'ya girerek buradaki Marrakeşli hâkimleri mağlup etmiş, ardından Cenne şehrine yönelerek burayı bidat ve münkerlerden arındırmış, kenti İslam şeriatına uygun şekilde yeniden düzenlemiştir (Kraydiyyah, 2007, s. 212).

Ahmadu Lobbo, kendisine "Emîru'l-Mü'minîn" (Müminlerin Emiri) unvanını vermiş; devletin tüm alanlarında İslam şeriatını uygulamaya özen göstermiştir. İçki tüketimini yasaklamış, dine aykırı

uygulamalara karşı etkin bir mücadele yürütmüş (Kraydiyyah, 2007, s. 212) ve aynı zamanda Sokoto Devleti ile sıkı ilişkiler kurarak hareketine bölgesel bir derinlik ve meşruiyet kazandırmıştır. Bu ittifak, Batı Afrika genelinde İslamî dayanışmayı güçlendirmiştir.

İdari düzeyde, Ahmadu Lobbo, her bir vilayet başına bir vali (emir) atamış; bu kişi yerel politikaların uygulanmasından sorumlu olmuştur. Ayrıca, valilerden bağımsız olarak çalışan kadılar (yargıçlar) görevlendirilmiş; bu sayede yargı erkini yürütmeden tamamen ayırmıştır. Masina'daki yargı sistemi, öylesine bağımsız bir yapı kazanmıştır ki, prensler ve üst düzey yetkililer dahi yargılanabilmekteydi (Zabâdiye, 1971, s. 91). Bu durum, o döneme göre son derece gelişkin bir hukuk devleti anlayışı ortaya koymakta ve hukukun üstünlüğü ilkesini tesis etmektedir.

Ekonomik alanda, devlet tarım arazilerinin mülkiyetini merkezileştirmiş, savaş ganimetlerinden pay almış ve dengeli bir İslamî vergi sistemi kurmuştur. Bu sistem, mahsul üzerinden onda bir zekât (uşr) vergisi, zenginlerden alınan ek vergi ve ticari mallar üzerinden alınan %10 gümrük vergisi gibi unsurları içermekteydi. Savaş zamanlarında, her köyden belirli sayıda erkek asker göndermesi istenmekteydi. Buna karşılık, asker ailelerine mali destek sağlanarak, yaşam standartlarının korunması hedeflenmiştir. Bu uygulama, toplum-devlet ilişkilerini güçlendiren sosyal bir dayanışma modeli sunmuştur (Kraydiyyah, 2007, s. 212).

Şeyh Ahmadu Lobbo, 1845 yılında vefat etmiş; (Ka't, 2014, s. 52) yerine oğlu Ahmedu II geçmiştir. Oğlu, babasının hem dini hem idari çizgisini sürdürmüştür (Bâ, 1984, s. 257). Daha sonra iktidara gelen Ahmedu III döneminde ise, iç çekişmeler ve bölünmeler artmış, nihayetinde 1862 yılında el-Hâc Ömer Tall'ın Tokolor Krallığı tarafından düzenlenen saldırı sonucu Masina Devleti yıkılmıştır (Guidiera, 2015, s. 457-462, 448).

Her ne kadar devletin fiziksel varlığı sona ermiş olsa da Ahmadu Lobbo'nun başlattığı hareket, Batı Afrika'da İslam'ın yayılması ve kökleşmesi açısından derin izler bırakmıştır. Hareket, sadece dini bir uyanış değil, aynı zamanda toplumsal bir reform ve siyasi bir istikrar süreci başlatmış; bölge halkının İslam'a bağlılığını güçlendirmiş ve uzun yıllar sürecek bir İslamî medeniyetin temellerini atmıştır.

El-Hâc Ömer Tall el-Fûtî Hareketi (1797/1864)

El-Hâc Ömer Tall, ilmî hayatına çevredeki köy ve şehirlerde Kur'an-ı Kerim ve Sünnet eğitimi vererek başlamıştır. (Zehiyye, 2016, s. 12) Ardından çıktığı bir ilim yolculuğu sırasında Ticâniyye tarikatının önde gelen âlimlerinden Şeyh Abdülkerim bin Ahmed ile tanıştı ve onun aracılığıyla Ticâniyye tarikatının temel esaslarını öğrenmiş. Daha sonra Moritanya'ya giderek Şeyh Mevlud Fall ile görüştü ve ondan tarikattaki biatini yeniledi. Ardından, hac farizasını eda etmek üzere kutsal topraklara doğru yola çıktı. Bu uzun hac yolculuğu sırasında, Batı ve Orta Sudan topraklarında pek çok başkent ve şehirden geçmiştir. Yolculuğu Masina İslam Devleti'nin başkenti Hamdallahi'den başladı, oradan Sokoto Halifeliği'nin merkezi olan Sokoto şehrine, ardından Libya'nın Fizan

bölgesine, oradan Mısır üzerinden Mekke'ye ulaşmıştır. Mekke'de, Şeyh Ahmed Ticânî'nin öğrencilerinden Şeyh Muhammed el-Ghâlî ile tanışmıştır. Üç yıl boyunca Medine'de onun hizmetinde kaldıktan sonra, hocası tarafından Şeyh Ahmed Ticânî (ö. 1815)'nin halifesi olarak tayin edilmiştir (Barry, 2000, s. 188-190).

El-Hâc Ömer, hac dönüşü Futa Calon bölgesine yerleşti ve burada yaptığı keşif gezileri sırasında, Müslümanların dinî zaaf içinde olduklarını, birlikten yoksun bulunduklarını ve cehaletin yayıldığını gözlemlemiştir. Bunun üzerine, büyük bir ıslah hareketi başlatmıştır. Hareketin temel hedefleri şu şekilde özetlenebilir (Kraydiyyah, 2007, s. 200, 201):

Putperest Kabilelere Karşı Cihad ve İslam'ın Yayılması

Ticâniyye metoduna uygun olarak, özellikle Nijer'in yukarı havzası ve Senegal Nehri çevresinde yaşayan putperest kabileler arasında İslam'ı yaymak amacıyla bir dizi askerî ve davet faaliyetinde bulunmuştur (Zehiyye, 2016, s. 50).

Sömürgecilik Tehlikesine Karşı Direniş ve Siyasal Bilinçlenme

Batı Afrika'da İslam'ı yaymak, cihad ruhunu canlandırmak, Batılı sömürgecilğe karşı direnişi örgütlemek ve İslamî kazanımları koruyacak güçlü, disiplinli ve organize bir siyasî yapı inşa etmek, hareketin temel stratejik hedefleri arasındaydı (Şuş. 2016, s. 16-20).

Eğitim ve Tarikat Yapılanması

Futa Calon bölgesinde çok sayıda eğitim ve terbiye merkezleri kurmuştur. Bu merkezlerde, öğrenciler hem İslami ilimler hem de Ticâniyye tarikatının esasları üzerine eğitim alırdı. Aynı zamanda, inançların düzeltilmesi ve tebliğin doğru usulle yapılması amacıyla öğrencilerini çeşitli bölgelere gönderirmiştir (Şuş. 2016, s. 10).

Düşünsel Üretim ve Edebî Faaliyetler

El-Hâc Ömer, sadece siyasî ve askerî bir lider değil, aynı zamanda fikrî ve edebî bir üreticiydi. Yazdığı eserler arasında "Risâletü'n-Nasih el-Mubîn", "Kitâbu'l-Musterşidîn" ve "Felâhu't-Tâlibîn" bulunmaktadır. Bu eserlerin tamamı, İslam'a teslimiyet, Allah'a yöneliş ve Ticâniyye ilkelerine sadakat konularını işlemektedir. Devletin tüm alanlarını Ticâniyye esaslarına göre düzenlemiş, özellikle askerî alanda, mücahitlere Kur'an'dan ayetlerle hitap ederek onları motive etmiştir. Örneğin şu ayetlere sıkça atıfta bulunmuştur: "Allah yolunda sizinle savaşanlarla siz de savaşın ama haddi aşmayın. Allah, haddi aşanları sevmez." "Fitne kalmayınca ve din yalnızca Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın." (Zehiyye, 2016, s. 41, 42).

Kurumsallaşma ve Yaygınlaşma

Kankan şehrinde çok sayıda zaviye (tekke) ve medrese kurarak, Ticâniyye tarikatının yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır (Zehiyye, 2016, s. 41, 42).

El-Hâc Ömer Tall, Batı Afrika'nın en etkili İslam âlimlerinden ve mücahitlerinden biri olarak kabul edilir. Onun ıslah hareketi, yalnızca dini bir reform değil; geniş çaplı bir siyasal ve toplumsal dönüşüm süreci olmuştur. Senegal ve Nijer nehirlerinin yukarı havzalarında etkinlik göstermiş; İslam'ın yayılması, cihadın ihyası ve Batı Afrika'daki Müslüman toplumun yeniden inşası açısından büyük etki yaratmıştır. Onun tebliği, mücadelesi ve devletleşme girişimi, bölge tarihinde kalıcı bir iz bırakmış ve günümüze kadar gelen İslamî kimliğin inşasında belirleyici bir rol oynamıştır (Kraydiyyah, 2007, s. 199).

İmam Samori Turé Hareketi (1830/1900)

Bu hareket, 19. yüzyılın ortalarında, Batı Afrika'da dinine ve vatanına derin bağlılık duyan bir şahsiyet olan Samori Turé tarafından başlatılmıştır. Ortaya çıkışı, bölgede daha önce zuhur eden İslamî cihad hareketleriyle aynı çizgide ve zamansal yakınlık içindedir. Bu hareketlere örnek olarak Sultan Mansa Musa, Sultan Askia Muhammed, Şeyh Osman bin Fodio, Şeyh Ahmadu Lobbo ve el-Hâc Ömer Tall gibi isimlerin liderliğinde gelişen akımlar gösterilebilir (Barry, 2000, s. 252).

Samori Turé, sömürgecilik öncesi ve sonrası Batı Afrika'da önemli bir rol üstlenmiş Müslüman liderlerden biridir. Onun şahsiyetinde hem Avrupa emperyalizmine karşı direniş hem de İslamî inançlara sadakat birleşmiştir. 1881 yılında başlayan direnişi, 1898 yılında yakalanmasına kadar yaklaşık on yedi yıl sürmüş, bu süreçte Yukarı Nijer bölgesinde büyük bir İslam devleti kurmayı başarmıştır (Kraydiyyah, 2007, s. 203).

Samori Turé, keskin bir öngörüye, değişen koşullara uyum sağlama becerisine ve yüksek stratejik zekâyı sahipti. Hayatının temel misyonu, Batı Afrika'da İslam'ı yaymak ve bu misyon etrafında şekillenen İslamî imparatorluğu savunmaktır. Bu inanç, onun eylem ve kararlarının temel belirleyicisi olmuştur. Bu liderin büyüklüğü, yalnızca askerî başarılarında değil, aynı zamanda etnik, kabilesel ve sosyal farklılıkları aşarak bir birlik oluşturmada yatmaktadır. Dağınık kabileleri, birbiriyle savaş hâlindeki aşiretleri ve farklı etnik grupları bir araya getirerek, İslam sancağı altında birleşmiş modern bir ulus inşa etmiştir. Bu yeni yapıda, İslam hukuku (şeriat) uygulanmış, toplumun tüm kesimleri bu dine kazanılmış ve ileri düzeyde bir İslam toplumu kurulmuştur (Kraydiyyah, 2007, s. 209). Samori Turé'nin idari mahareti ve askerî organizasyon kabiliyeti, dönemin Avrupalı rakipleri tarafından da takdir edilmiştir. Fransız ordusunda görevli bir komutan olan Peroz, onu şu sözlerle tanımlar: "Samori, Siyah Afrika'nın Bonapart'ıdır; askerî yetenek ve tecrübe açısından olağanüstü bir liderdir (Barry, 2000, s. 255). "Bir diğer Fransız subayı, General Oreste Baratieri, Samori hakkında şöyle demektedir: "Samori Turé, Afrika kıtasındaki tüm Sudanlı liderler arasında liderlik vasıflarını en açık şekilde ortaya koyan kişidir. Siyasi ustalığı, enerji dolu kişiliği ve yıkılması güç askerî planlar oluşturma yeteneği ile tam bir komutandır. Bir bölgeyi kaybettğinde, burayı ancak düşmana büyük kayıplar verdirdikten sonra terk edermiş. Batıdaki kayıplarını doğudaki toprak kazanımlarıyla telafi

ederdi. Bu yaklaşım, teslimiyeti reddeden Müslüman bir liderin stratejisidir.” Ancak Samori yalnızca askerî deha ile sınırlı kalmamış, diplomatik başarılarıyla da tanınmıştır. Bu hem Afrikalı diğer liderlerle hem de Fransız yetkililerle kurduğu ilişkilerdeki ustalıkla açıkça görülmektedir (Kraydiyyah, 2007, s. 209-210).

Bu büyük mücahidin mücadele dolu hayatı dört temel aşamada incelenebilir:

Keşif ve Fikir Geliştirme Aşaması (1835–1852)

Samori Turé on sekiz yaşına geldiğinde, babası onu bugün Fildişi Sahili olarak bilinen topraklara, bir dostunun yanına göndermiştir. Burada silah ve barut ticaretini öğrenmeye başlamıştır. Bu ticaret sayesinde Samori, ileride kurmayı düşündüğü devleti için silah tedarik yollarını tanımıştır. Bu dönemde hayatını öğrenmeye, düşünmeye ve ticaretle meşgul olmaya adanmış Samori, aynı zamanda Batı Sudan'ın çeşitli bölgelerine seyahat ederek farklı toplumların yaşam biçimlerini gözlemlemiştir. Bu dönem, onun siyasi ve askerî kariyerinin zihinsel temelini oluşturan bir hazırlık süreci niteliğindedir (Kraydiyyah, 2007, s. 204).

Askerî Eğitim ve Direniş Stratejisinin Gelişimi (1852–1861)

1852 yılında, Samori'nin bazı arkadaşları ona Bissandugu'nun putperest kralı Sori Birama'nın, memleketi Sanankoro'ya saldırdığını ve halkı ile annesini esir aldığını haber vermişlerdir. Bu haber üzerine Samori, annesini kurtarmak için yedi yıl boyunca kralın ordusunda hizmet etmeye karar vermiştir. Bu süre zarfında diplomasi tekniklerini öğrenmiş, aynı zamanda askerî baskınların yönetimi konusunda eğitim almıştır. 1861 yılında, bu ordudan kaçarak dağlara sığınmış, tüm mal varlığını geride bırakmıştır. Aynı yıl, Mori Yuli Sise tarikatının müridleri, onun liderlik yeteneklerine hayran kalmış ve onu kendi liderleri olarak kabul etmişlerdir. Samori, bu teklifi kabul ederek o bölgedeki ilk İslam devletini kuracağına yemin etmiştir. (Kraydiyyah, 2007, s. 204, 205).

Devlet Kurma, Genişleme ve İslamî Yönetimin Tesisi (1861–1881)

Samori Turé ile Mori Yuli Sise müridleri arasındaki iş birliğinin ardından, Samori ordusunu toplamış, eğitim vermiş ve Sierra Leone'den temin ettiği hızlı ateş eden tüfekleri dağıtmıştır. Kısa sürede bugünkü Gine Cumhuriyeti'nin orta kesimlerinde etkisini artırmış, 1865'te civardaki kabilelerle mücadeleye girerek İslamî imparatorluğunun temellerini atmaya başlamıştır. 1874 yılında, Samori, başkentine komşu köyleri aşamalı olarak fethetmeye başlamış, aynı yıl Kankan'daki Müslümanlarla ittifak kurmuş ve Futa Calon bölgesine kadar etkisini genişletmiştir. Samori, Kankan halkını putperest kuşatmadan kurtararak büyük bir destek kazanmış, 1880'de Sise kabilelerine saldırarak tüm rakip güçleri ortadan kaldırmış ve hepsini kendi otoritesi altına almıştır. Bu dönemde Samori, yaklaşık bir milyon kilometrekarelik bir İslamî imparatorluk kurmuştur. Bu imparatorluk, doğuda Kankan'dan batıda Sikasso (Güneybatı Mali) ve Sierra Leone–Liberya sınırlarına kadar

uzanmıştır. Samori, bu geniş toprakları birleştiren en güçlü unsurun İslam şeriatının uygulanması olduğuna inanmış ve tüm bölgeleri bu esas üzerine yönetmiştir (Zihni, 1988, s. 53,57).

Fransız Sömürgeciliğine Karşı Direniş Aşaması (1881–1898)

Bu dönem, Samori Turé'nin hayatındaki en kahramanca mücadelelerin ve tarihî olayların yaşandığı safhadır. Avrupa güçleri, "medeniyet götürme" iddiasıyla İslam medeniyetini ortadan kaldırmayı hedeflemiş, Samori'nin kurduğu İslam devleti ise bu planlarla doğrudan çelişmiştir. Fransızların Batı Sudan'da yayılma girişimleri, Samori'nin cihad çağrısıyla çarpışmış ve onu kaçınılmaz bir mücadeleye itmiştir. Ne yazık ki bu dönemde, Berlin Konferansı'nın ardından Afrika kıtasının paylaşılmaya başlanması, Samori'nin hem putperest kabilelerle hem de Avrupa sömürgecileriyle aynı anda savaşmak zorunda kalmasına neden olmuştur (Kraydiyyah, 2007, s. 204-206).

Ancak Samori Turé, yalnızca bir devlet kurmakla kalmamış; Batı Afrika halkının kalbine İslam'ı ve sömürgecilik karşıtı direniş ruhunu yerleştirmiştir. Halkına, fedakârlık, iman ve özgürlük uğruna mücadele etme bilinci kazandırmış; nihayetinde bu ruh, sömürgecilerin Afrika'dan çekilmesinde etkili bir faktör olmuştur. Samori Turé, yalnızca askerî bir lider değil; aynı zamanda bir mücahit, bir devlet adamı, bir düşünür ve bir stratejistir. Kurduğu yapı, uyguladığı İslamî sistem ve ortaya koyduğu mücadele, Batı Afrika halklarının tarihinde silinmez bir iz bırakmış ve İslamî bilincin kurumsallaşmasında öncü rol oynamıştır (Maiga, 2021, s. 155).

Karamoko Alfa Bah ve İbrahim Sori Bari'nin Mücahid Hareketi

18. yüzyılın başlarında, bugün Gine Cumhuriyeti sınırları içinde yer alan Futa Calon bölgesindeki Silemani çevresi, Massina (Mali) ve Futa Toro (Senegal ve Moritanya) gibi komşu bölgelerden gelen Fulani kabileleri ve onların içindeki din âlimlerinin akınına sahne olmuştur. Bu insanlar, hayvancılıkla ve tarımla geçimlerini sağlayabilecekleri uygun mevsimlerde, geçici yerleşim alanları kurarak bu bölgeye yerleşmişlerdir. Bu yerleşimlerden en önemlilerinden biri, Fugumba adı verilen bir yermiş. Fugumba, zamanla sadece bir yerleşim yeri olmaktan çıkıp, Fulani kabile reislerinin bir araya gelerek sosyal ve siyasî meseleleri tartıştıkları bir merkez hâline gelmiştir. Bu yerleşimlerde aynı zamanda Kur'an eğitimi, vaazlar, öğretici sohbetler ve ahlakî rehberlik gibi faaliyetler de yürütülüyormuştu (Barry, 2000, s. 162). Bu ortamdan, Fulani halkı arasında iki büyük dinî önder ön plana çıkmış: Karamoko Alfa Bah (asıl adı İbrahim Musa) ve İbrahim Sori Bari. Bu iki lider, özellikle Massina'dan göç eden Fulani reisleriyle bir araya gelerek, bölgede İslam'ı yaymak, bidatlarla mücadele etmek ve gerektiğinde cihad ilan etmek üzere birlikte hareket etme kararı almışlardır (Kraydiyyah, 2007, s. 210). 1725 yılında, Karamoko Alfa Bah önderliğinde, bölgede hâlâ putperestliğe bağlı kalan ya da İslam'dan sapmış olan kabilelere karşı cihad başlatılmıştır. Aynı zamanda Müslüman halkın hem dinî hem de toplumsal durumlarını iyileştirmek için çeşitli reform çabaları sürdürülmüştür. Karamoko'nun amacı, şeriata dayalı bir İslam devleti kurmak olsa da bunu

başaramamıştır. Fakat yaklaşık yirmi beş yıl boyunca kararlılıkla mücadele ederek, halkını eğitmiş, yönlendirmiş ve nihayetinde 1751 yılında vefat etmiştir (Barry, 2000, s. 163). Onun ölümünden sonra, kabileler bu davayı sürdürmek üzere İbrahim Sori'yi lider olarak seçmiştir. Siyasi rakipleriyle yaşadığı çatışmalardan galip çıkan İbrahim Sori, 1776 yılında imam ilan edilmiş. Yeni lider olarak ilk hedefi, İslam toplumunu korumak ve sınırlarını genişletmek olmuştur (Kraydiyyah, 2007, s. 210). Ancak zamanla, Karamoko ve Sori taraftarları arasında ciddi ayrılıklar ortaya çıkmıştır. Bu ayrılıklar, hareketin gücünü zayıflatmış ve iç çatışmalara, hatta kısa süreli bir iç savaşa neden olmuştur. Bu çatışmalar bazen sönümlense de zaman zaman yeniden ortaya çıkıyor, halkın huzurunu bozuyordu. Bu nedenle, pek çok mücahit ve halktan insan, daha güvenli bölgelere göç etmeye başlamıştır. Yine de bu insanlar gittikleri yerlere İslam devleti kurma idealini de götürmüşlerdir. Bu göç eden topluluklar, geçmişte yaşadıkları tecrübelerden hareketle, liderlik seçiminde “şûrâ” ilkesine dayanan bir yöntem geliştirmişlerdir. “İmam” adı verilen lider, halkın seçtiği dört saygın kişi tarafından belirleniyor ve bu dört kişi bir araya gelerek kendi aralarındaki istişare sonucu uygun bir âlimi aday gösteriyorlardı. Ardından halk, bu adaya toplu şekilde biat ediyordu. Bu yöntemin en ayırt edici yönü, liderin mutlaka şeriat bilgisi olan, takvalı, ahlaklı ve halkın güvenini kazanabilecek nitelikte bir âlim olması gerekliliğiydi. Liderin sadece teorik bilgiye değil, aynı zamanda pratik hayata dair tecrübeye de sahip olması, topluluğun huzuru için temel bir şart olarak görülüyordu (Barry, 2000, s. 163-164).

Bu cihadî ve ıslahî hareket, yalnızca kendi bölgesinde etkili olmakla kalmadı; aynı zamanda dini ve toplumsal alanda daha büyük etki alanına sahip yeni hareketlerin doğmasına da zemin hazırlamıştır. Bu türden hareketler, hem daha sağlam yapılar kurmayı başardılar hem de etkilerini geniş bir coğrafyada hissettirmişlerdir. Böylece, söz konusu hareket, komşu topluluklarda ortaya çıkan güçlü ıslahî projeler için ilham kaynağı hâline gelmiştir. Bu hareketlerden en dikkat çekici olanlardan biri, Hausaland bölgesinde ortaya çıkan Şeyh Osman bin Fodio hareketidir. Bu hareket, Sokoto Devleti'ni kurarak, İslamî yönetimi bölgesel düzeyde kurumsallaştırmıştır. Bir diğeri, Nijer havzasında büyük bir İslamî oluşuma öncülük eden Şeyh Ahmadu Lobbo'nun Masina hareketidir. Yine Batı Afrika'nın iç kesimlerinde, el-Hâc Ömer Tall'in başlattığı ıslah ve tecdîd (yenilenme) hareketi, bu genel dinî uyanış sürecinin devamını teşkil etmiştir. Bu büyük hareketlerin tümü, Batı Afrika halklarının İslam'a olan bağlılığını pekiştirmiş, dini kimliği ve kültürel aidiyeti derinleştirmiştir. Bu sayede, İslam sadece bireysel bir inanç olmaktan çıkıp, toplumsal ve siyasal düzeni şekillendiren bir medeniyet projesi hâline gelmiştir. Öte yandan, Batı Afrika bölgesinde daha az bilinen ancak etkili olmuş başka birçok ıslahî hareket de ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında Şeyh Malik Sy'nin hareketi, Fakih Süleyman Bal ve ardından gelen Fakih Alfa Abdülkadir'in önderliğindeki ıslah çabaları, Şeyh Maba Diakuba'nın İslamî hareketi, Şeyh Fodi Kaba

Doumbouya'nın cihadî girişimi, Şeyh Muhammed lamîn Dramé'nin cihadî girişimi ve Şeyh Ahmed Bamba'nın direniş ve tasavvuf merkezli hareketi sayılabilir (Mehdi, 1998, s. 545-589).

Her ne kadar bu İslamî sultanlıkların ve cihadî-ıslahî oluşumların bir kısmı görece kısa sürede tarih sahnesinden silinmiş olsa da bu mücahit âlimlerin başlattığı mücadele, Batı Afrika halklarının tarihinde kalıcı ve derin bir iz bırakmıştır. Söz konusu cihad, sadece İslam'ın yayılmasını değil; aynı zamanda sömürgecilik öncesi ve sonrası dönemde halkların direniş ruhunu, bilinç düzeyini ve kolektif hafızasını da şekillendirmiştir.

Sonuç

İslam'ın Batı Afrika'ya yayılması sadece askerî fetihlerle sınırlı kalmamış; barışçıl ticaret yolları, kültürel alışverişler, ilim merkezleri ve tasavvufî hareketler aracılığıyla çok boyutlu bir medeniyet hamlesine dönüşmüştür. Başlangıçta Habeşistan'a hicret eden sahabelerle atılan bu ilk adımlar, zamanla büyük cihad hareketleriyle güçlenmiştir, İslamî devletlerin kurulması ve ilim merkezlerinin teşekkülüyle bölge halklarının yaşamında derin izler bırakmıştır. Emevi komutanı Ukbe bin Nafi ve onu takip eden İslam valileri ile emirlerinin çabaları, Kuzey Afrika'daki Berberî kabileleri arasında İslam'ın yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Sahra Çölü'nün doğu ve batı sınırlarındaki halkların Müslüman olması, Batı Sudan bölgesine İslam'ın geçişinde temel ve hazırlayıcı bir adım olmuştur. Bu erken dönemde İslam, Arap tüccarların ve göçebelerin vesilesiyle Batı Sudan'a giren İslam, ticaret ve ekonomik ilişkiler aracılığıyla bölge halklarıyla tanışmış ve barışçıl yollarla yayılmıştır. Bu süreç sadece dini bir değişim değil, aynı zamanda bölgenin kültürel, sosyal ve siyasi yapısında dönüşümler yaratmıştır. İslam'ın getirdiği yeni hukuk sistemleri, eğitim anlayışı ve değerler Batı Sudan toplumlarının gelişiminde önemli rol oynamış; ticaret yolları üzerindeki etkisi sayesinde farklı topluluklar arasında dayanışmayı artırarak birleştirici bir unsur olmuştur. Özellikle 5. hicri yüzyılın ortalarında Murabıtlar'ın Gana Krallığı'na girişi, bölgenin İslam tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Böylece İslam, Batı Afrika'nın tarihsel, kültürel ve sosyo-politik yapısını şekillendiren temel faktörlerden biri haline gelmiştir.

18. yüzyılda, Şeyh Osman bin Fodio, Ahmađu Lobbo, el-Hâc Ömer Tall ve Samori Turé gibi öncü liderlerin başlattığı dinî ıslahat ve cihad hareketleri, Batı Afrika'da İslamî kimliğin derinlemesine yerleşmesini sağlamış; toplumsal dayanışmayı artırmış ve halklar arasında yeni bir bilinç seviyesinin doğmasına öncülük etmiştir. Aynı zamanda bu hareketler, Batı Afrika toplumlarında sömürgecilik karşısı bir direniş ruhunun yeşermesine zemin hazırlamış; dinî motivasyonun, siyasal ve sosyal direncin temel dinamiği hâline gelmesini mümkün kılmıştır.

Dolayısıyla İslam'ın Batı Afrika'daki yolculuğu, sadece bir dinin yayılması değil, aynı zamanda insanlık tarihinde eşine az rastlanır bir kültürel, ilmî ve toplumsal dönüşüm hareketidir. Bu süreç, kıtanın kimliğini şekillendirmiş, halklar arasında birlik duygusunu güçlendirmiş ve Batı Afrika'yı

İslam dünyasının ayrılmaz bir parçası hâline getirmiştir. Günümüzde Batı Afrika'da gözlemlenen İslamî yapılar, sosyal normlar, kültürel gelenekler ve toplumsal hafıza, bu tarihî tecrübenin canlı bir mirası olarak varlığını sürdürmektedir. İslam'ın Afrika'daki serüveni, insanlık tarihinde inanç, medeniyet ve dayanışmanın en etkileyici ve ilham verici örneklerinden biri olarak değerlendirilmeye devam edecektir.

Kaynakça

- Al-Fanoos, U. (2002). *Devri'l Hukukâ es-Sudâniyyîne fî Neşri'l İslami fî ğarbi İfrikîyye*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, Bağdat Üniversitesi].
- Bâ, A. (1984). Jacques Daget, *L'Empire peul du Macina (1818–1853)*. Nouvelles Editions Africaines, Abidjan.
- Barry, O. (2000). *Cuzûru'l Hadâretü'l-İslâmiyye fî'l ğarbi'l Afrikâ*. Dâru'l-Emîn, 1. bsk, Kahire.
- Bazina, A. (2010). *İntişarü'l-İslami fî Afrikîya cenûba-s sabrâ*. nşr Dârü'l Kütübü'l Vataniyye, Bengazi, Libya.
- ed-Dercînî, A. (ts.). *Kitâbü Tabakâti'l-meşâ'ib bi'l-Mağrib*. (thk. İbrahim Tallay), Matbaatu'l-ba'as, Cezayir.
- el-Bekrî A. (2003). *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. (thk. Cemal Talebe), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.
- el-Cemel, Ş. (1979). *el-Hadâretü'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyyeti fî Ğarbi İfrikîyye*. *ed-Dirâsâtü'l İfrikîyye Dergisi*, 8.
- el-Feytûri, A. (1998). *Dirâsât fî-Târih-Şarki-İfrikîyye ve Cunûbi's-Sabrâ*. Daru'l-Kütüb el-Vataniye, Bingâzi.
- el-Garbî, M. (1982). *Bidâyetü'l-Hükümü'l Mağribî fî's-Sudâni'l Garbî*. Müessesetü'l-haliç li't-tibaa ve'n-neşr, Kuveyt.
- el-İlûrî, Â. (2014). *el-İslâm fî Nijîryâ ve Osmân b. Fûdî el-Fûlanî*. Mektebetü'l İskenderiyye, Mısır. .
- el-Makrîzî, T. (2006). *el-İlmâm bi-ahbâri men bi-arşî'l-Habeşe min mülûki'l-İslâm*. (thk. Abdunnaîm Zeyfî Osman Abdunnaîm), el-Mektebetü'l Ezheriyye lit-Turas, Kahire Üniversitesi, Kahire.
- Es-Seyyid, M. (2006) *Târîhu Afrikîyye el-Kadîm ve'l Hadîs*. Müessesetü şebabu'l cami'a, İskenderiye, Mısır.
- es-Süyûtî, C. (199). *Ref şe'n el-Hubşân, thk Muhammed abdülvebbab Fażl*. Ezher Üniversitesi, Kahire.
- Guidiera, A. (2015). *Mevsuâtu Târîhu Mali*. Müessesetü Guidiera lit'-Terbiye ve'l-buhûs et-Târîhiyye, Bamako.
- İbn Hişâm, A. (1990). *es-Sîretü'n-nebeviyye*. (thk. Ömer Abdusselam Tedmuri), Darü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut.
- İbn Hurdâzbih, U. (1889). *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Mektebetü'l-müsennâ, Bağdat.
- Ka't, M. (2014). *Târîhu'l-Fettaş*. (thk. Adam Bamba), Müessesetü'r-Risale Naşirun, Beyrut.
- Maiga, H. (2004). *et-Târîhu'l İslami fî Ğarbi Afrikîya*, *Kırâât Afrikîyye Dergisi*, 1.
- Maiga, M. A. (2021). *تنديد الإستعمار في الشعر العربي من الغرب الإفريقي*. *Academic Knowledge*, 4(2), 153-163.
- Maiga, M. A. (2022). 12. ve 15. yüzyılda El-Ezher'e ilmî yolculuklar ve bunun batı afrika'daki bilimsel gelişmeye etkisi". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15(Aralık 2022), 389-409. <https://doi.org/10.47502/mizan.1095912>.
- Maiga, M. A. (2024). Arabic poetry in Timbuktu during the 19th and 20th centuries: a model study. *Uluslararası Dil Edebiyat Ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 7(3), 399-416. <https://doi.org/10.37999/udekad.1482942>.
- Makâdîm A. (2018). *el-Medârisü'l-İlmiyye ve Devruha's-Siyasî ve's-Sakâfî fî's-Sudâni'l Ğarbî (Mali-Songay) 13-16*. [Yayımlanmış Doktora tezi, Vehrân Üniversitesi].
- Mehdi, R. (1998). *Hareketü't-Ticare ve'l İslâm ve't Ta'lîmü'l İslâmî fî Ğarbi İfrikîyye kable'l-isti'mar ve âsârüha'l-hadâriyye*. Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Riyad.
- Seyyid A. (2019). *El-Askîya Muhammed et-Ture (897-935 b) (1493-1530 m) min hilâli kitabay Târîhu'l-Fettâs ve Târîhu's-Sudân*. [Yüksek Lisans Tezi, Djilali Bounaama Üniversitesi].

- Şevki, A. (1996). *Târihü'l-Müslimin fi Afrikiya ve Müşkilâtühüm*. Dârü's-Sekâfe, Kahire.
- Şuş, M. (2016). Mukâvemetü'l-Hac Ömer (1840-1864). *Dirassat İfriquiaa dergisi*, 5, Cezayir.
- Tarhan, İ. (1970). *İmbraturiyetü Gana el-İslamiyye*. el-Heye'l-Misriyye'l-Âmme li't-Telif ve'n-Neşr, Kahire, 1970.
- Thomas W. (1971). *ed-Da've ile'l-İslâm*. (trcm. Hasan İbrahim, Abdülmecid Abidin, İsmail Necavi), Mektebetü'n-Nahda el-Misriyye, Kahire.
- Zabâdiye, A. (1971). *Memleketü Songay fî Abdi'l-Askıyyîn (1493-1591)*, eş Şeriketü'l-Vataniye li't-Tibaa ve'n-Neşri ve't-Tevzi, Cezair.
- Zehiyye, B. (20169). *Hareketü Ömer el-Fâtî ve devruhu fî Ğarbi İfrikiyye bilâle'l-Karni't-Tasi' Aşr el-Miladi*. [Yüksek Lisans tezi, Djilali Bounaama Üniversitesi].
- Zekî, A. (t.s). *el-İslâm ve'l-müslimûn fî ğarbi İfrikiya*. İslami İlimler Enstitüsü'nde verilen bir grup konferans, Matbaat Yusuf, Kahire.
- Zihni, İ. (1988). *Cihâdü'l-Memâlikel-İslamiyyeti fî ğarbi Afrikiya didde'l-İsti'mâre'l-Faransi (1850-1914)*. Dâru'l Merrih, Riyad.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 9, Haziran/June 2025)

Euromos Antik Kenti Kazıları ve Araştırma Sonuçları Üzerine Güncel Bir Değerlendirme

Abuzer KIZIL

Doç. Dr.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

ayzer65@gmail.com

 0000-0002-1701-3022

Mazlum ÇUR

Dr.

Bağımsız Araştırmacı

baranman47@gmail.com

 0000-0001-6014-7862

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 13.05.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 23.06.2025

Atıf/Citation

Kızıl, Abuzer ve Mazlum Çur (2025). Euromos Antik Kenti Kazıları ve Araştırma Sonuçları Üzerine Güncel Bir Değerlendirme. *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 117-139.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz Bu çalışma, Karia Bölgesi'nin önemli kentlerinden biri olan Euromos'un çok katmanlı yapısını, mimari ve kültürel sürekliliği bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Kıyı ile iç kesimler arasında stratejik bir geçiş noktasında konumlanan kent, Arkaik Dönem'den itibaren yazılı kaynaklarda yer almakta; Hellenistik ve Roma Dönemlerinde ise askeri, sosyal ve dini alanlarda önemli bir gelişim göstermektedir. Kentin en anıtsal yapısı olan Zeus Lepsynos Tapınağı başta olmak üzere, agora, tiyatro, hamam, nekropoller ve sur sistemi gibi kamusal yapılar, Euromos'un tarihsel süreç içerisindeki dönüşümünü ve kentsel işlevlerini çok yönlü biçimde yansıtmaktadır.

2011 yılından bu yana sistematik olarak sürdürülen kazı ve restorasyon çalışmaları, özellikle tapınak sektörü ve diğer kamusal alanlarda önemli veriler ortaya koymuştur. Arkaik Dönem'e tarihlenen kuros heykelleri, kentin erken dönem kutsal alan kullanımı ve sanatsal ifadesi hakkında özgün bilgiler sunmaktadır. Ayrıca Bizans Dönemi'ne ait kalıntılar da, Euromos'un geç dönem yerleşim sürecine ve dini yapılarındaki sürekliliğe dair yeni değerlendirmelere olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda, Euromos antik kenti; mimari çeşitliliği, sosyal dokusu ve kültürel sürekliliğiyle yalnızca Karia bölgesi için değil, tüm Batı Anadolu arkeolojisi için de değerli bir araştırma alanı niteliği taşımaktadır.

Anahtar sözcükler: Euromos, Karia, Mylasa, Zeus Lepsynos Tapınağı

A Current Evaluation Of The Excavations and Research Findings At The Ancient City Of Euromos

Abstract This study aims to examine the multilayered structure and cultural continuity of Euromos, one of the prominent cities of the Carian Region, within the context of its architectural and historical development. Strategically located at a transitional point between the coastal and inland areas, the city appears in written sources as early as the Archaic Period, and demonstrates significant military, social, and religious development during the Hellenistic and Roman periods. Monumental public structures such as the Temple of Zeus Lepsynos, the agora, theatre, bath complex, necropoleis, and the fortification system reflect the city's transformation over time and its diverse urban functions.

Since 2011, systematic archaeological excavations and restoration efforts have been carried out, particularly in the temple sector and other public areas, yielding significant data. The discovery of kouros dated to the Archaic Period provides unique insights into the city's early sacred spaces and artistic expressions. Furthermore, architectural remains from the Byzantine Period offer new

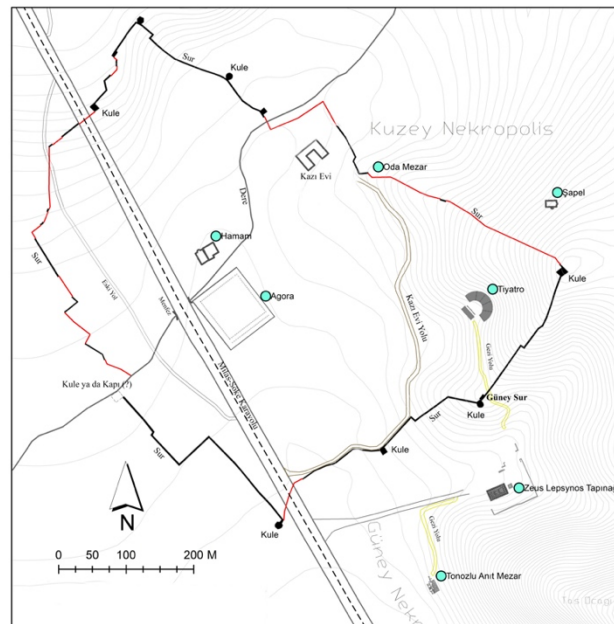
perspectives on the settlement patterns and religious architecture of the Late Antiquity in Euromos. In this context, the ancient city of Euromos, with its architectural diversity, social structure, and cultural continuity, represents not only a key site for understanding the regional history of Caria but also serves as a valuable field of study for the archaeology of Western Anatolia.

Keywords: Euromos, Caria, Mylasa, Temple of Zeus Lepsynos

Giriş

Karia Bölgesi'nin kıyıya yakın yerleşimlerinden Euromos, günümüzde Muğla İli Milas İlçesi Selimiye Mahallesi sınırlarında, Milas'a yaklaşık 12 km uzaklıkta yer almaktadır. Güneybatı Anadolu'da, Kıyı Karia ile İç Karia arasında stratejik bir geçiş hattında konumlanan kent, kuzey-güney yol aksı üzerinde bulunmasıyla da jeopolitik açıdan önem taşır. Topoğrafik olarak alüvyonal bir ovanın çevresindeki dağlık araziye yerleşmiş olan kentte, tarım alanları batı, kuzeybatı ve güneybatı yönlerinde, ormanlık dağlık bölgeler ise doğu ve güneydoğuda yer alır. Kandak Çayı ve diğer akarsuların taşıdığı alüvyonlarla oluşan Yaşyer Ovası'nın geçmişte denizle bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır; bu durum Euromos'un erken dönemlerde bir kıyı yerleşimi olabileceğini düşündürmektedir.

Kentin yapıları topoğrafyaya uygun olarak konumlandırılmıştır: tiyatro, nekropol ve konut alanları yamaçlara; tapınak, agora ve hamam gibi kamusal yapılar ise tepe eteklerindeki düzlük alanlara yerleştirilmiştir (Harita 1).



Harita 1. Euromos Kent Haritası.

Bu yerleşim düzeni, Hellenistik Dönem kent planlamasının izlerini taşır. Antik yol izlerinin modern Milas-Söke karayoluna paralel seyretmesi, kentin tarih boyunca ulaşım açısından canlılığını koruduğunu göstermektedir. Euromos'un coğrafi ve topoğrafik özellikleri, tarım, ulaşım ve savunma gibi temel ihtiyaçlara uygun bir yerleşim alanı sunduğundan, antik dönemde yerleşim tercihlerinde belirleyici rol oynamıştır.

Euromos'un Tarihsel Gelişimi: Antik Kaynaklar, Arkeolojik Bulgular ve Araştırma Tarihi

Euromos hakkında bilinen en erken yazılı kaynaklar, MÖ 5. yüzyıla tarihlenen Atina vergi listeleridir. Strabon ve Plinius gibi yazarlar yalnızca kentin adını zikrederken, yazıtlardan anlaşıldığı kadarıyla Euromos, MÖ 454/53 yılında Atina'ya haraç ödeyen mükellef kentlerden biri olmuş, ilerleyen yıllarda ise ödeme miktarları düzensizlik göstermiştir (Plin. Nat. Hist. 3-7, V/109; Strab., XII-XIV, II.8, 22; Meritt, 1975, s. 267-274; Vickers, 1996, s. 171-174;). Kent, bu belgelerde "Hyromos" veya "Kyromos" gibi adlarla anılmıştır (Bean, 1987: s. 43). Antik kaynaklarda ve yazıtlarda geçen "poleis en Euromo", (Polyb. 1999: XXX, 5.11), "Euromensium oppida" ya da "Euromensium Provincia" gibi ifadeler, Euromos'un bir şehirler topluluğu veya bölgesel bir birlik yapısında değerlendirildiğini göstermektedir (Liv., XIII, XLIII-XLV, 25). Eurômid terimiyle tanımlanan bölgenin ise Euromos ile birlikte Olymos, Khalketor ve Pidasa gibi yerleşimleri de kapsadığı anlaşılmaktadır (LaBuff, 2015, s.44).

MÖ 5-1. yüzyıllar arasında bazı belgelerde "Europos" olarak geçen kent, Maussollos'un bölgedeki Hellenleşme politikalarıyla birlikte "Euromos" adını almıştır (Bean, 2000, s. 30; Blümel, 1998, s.185). MÖ 4. yüzyılda bağımsız bir şehir devleti kimliğini kazandığı anlaşılmaktadır (Bean-Cook, 1957, s. 58-146).

MÖ 2. yüzyıl başlarında ise Makedonya Kralı V. Philippos'un yönetimi altına giren kent, bu dönemde "Philippoi" olarak anılmıştır (Errington, 1993, s. 22-27). MÖ 188'deki Apameia Barışı sonrası Rodos kuvvetlerinin bölgeye gelişiyle özgürlüğünü yeniden kazanmış, ancak Mylasa ile yaptığı ittifak nedeniyle Herakleia'nın saldırısına uğramıştır. Mylasa'nın egemenliğine karşı MÖ 167'deki ayaklanma sürecinde Euromos da siyasi baskı görmüş, kent Roma ve Rhodos'a başvurmak zorunda kalmıştır. Bu döneme ait yazıtlar, kentin Mylasa ile kurduğu sympoliteia ilişkilerinde çeşitli gerginlikler yaşandığını ortaya koymaktadır (Bean, 1987, s. 43-44; Bean, 2000, s. 30; Kızıl, 2002, s. 109). Roma İmparatorluk Dönemi'nde Euromos, gelişimini sürdürerek bağımsız bir kent konumunu korumuş; Bizans Dönemi'nde ise Mylasa Piskoposluğu'na bağlı yerleşim olarak varlığını devam ettirmiştir.

Arkeolojik bulgular kentin Geç Geometrik Dönem'e (yaklaşık MÖ 8. yüzyıl) kadar uzanan bir yerleşim geçmişine sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle Güney Nekropol'de yürütülen kazı çalışmaları, Geç Geometrik, Arkaik, Klasik, Hellenistik ve Roma Dönemlerine ait mezar buluntuları ile kentin kesintili de olsa uzun süreli bir iskâna sahne olduğunu ortaya koymuştur.

Kentin sikke basımı ise, özellikle siyasi ve kültürel tarihine ışık tutması açısından önem taşır. En erken örnekler MÖ 5. yüzyıla tarihlenmekte olup, bu döneme ait hemiobolos ve tetartemoria tiplerinde Zeus tasviri ile domuz protomu yer alır (Ashton, 2003, s. 32-36, Pl. 6-7). MÖ 2. ve 1. yüzyıllarda, ayrıca Roma İmparatorluk Dönemi'nde kentin bağımsız sikke bastığı bilinmektedir (Laumonier, 1958, s. 174; Akarca, 1959, s. 45.). Sikke ikonografisinde Zeus Lepsynos, Dionysos, çift yüzlü balta (labris), geyik ve kartal gibi figürler öne çıkmaktadır. Zeus Lepsynos'un labris ve mızrak taşıyan ikonografisi, özellikle Labraunda kültürle ilişkili tasvirlerden farklılaşır ve kent kimliğine özgü bir üslup geliştirildiğini gösterir.

Genel arkeolojik veriler Euromos'un tarihsel gelişiminin yalnızca yazılı kaynaklarla değil, aynı zamanda erken dönemden itibaren kesintili de olsa süren yerleşim izleriyle de anlamlandırılabilceğini ortaya koymaktadır.

Kentin araştırma tarihine baktığımızda, 18. yüzyıldan itibaren bölgeyi ziyaret eden Avrupalı seyyah ve araştırmacıların dikkatini çekmiş, ancak bu çalışmalar genellikle bölge kentlerini kapsayan genel araştırmaların bir parçası olmuştur. Kentle ilgili münferit ve kapsamlı bilimsel araştırmalar ise oldukça sınırlıdır. Gerçekleştirilen kısa süreli çalışmaların çoğu, kentin en iyi korunmuş yapısı olan Zeus Lepsynos Tapınağı'na odaklanmıştır.

Bilinen ilk ziyaret 1769 yılında R. Chandler tarafından gerçekleştirilmiştir (Chandler, 1821, s.53-56, Lev. I-V.). Chandler, tapınağı yanlışlıkla Labraunda kutsal alanıyla ilişkilendirse de, yapının tanımı ve belgelenmesine yönelik gözlemleri önem taşımaktadır. Tapınağın yer aldığı alan, halk arasında sütunlardan dolayı "Ayaklı" olarak anılmış ve bu ad seyahat notlarına da yansımıştır. 19. yüzyılda Choiseul-Gouffier, Leake ve Fellows gibi seyyahlar da bölgeyi ziyaret etmiş, ancak genel izlenimlerle yetinmişlerdir (Choiseul-Gouffier, 1842, s. 271-276, Pl. 105-109; Leake, 1824, s. 231-234; Fellows, 1839, s.261-263). 20. yüzyılın ortalarına doğru L. Robert, Euromos'u ziyaret ederek hem tapınak hem de yazıtlar üzerine belgeler toplamıştır (Robert, 1935, s. 337). 1950 sonrası dönemde A. Akarca, M. U. Anabolu ve Aran gibi araştırmacılar, kentin geneli yerine yine tapınağa odaklanmışlardır (Akarca-Akarca, 1954, s. 134-136.; Anabolu, 1964; Aran, 1968, s. 60-67). Kentteki ilk sistematik kazı ve restorasyonlar, 1969-1975 yılları arasında Ü. Serdaroğlu başkanlığında tapınakta gerçekleştirilmiştir. Sonraki yıllarda yapılan çalışmalar da tapınağın mimari elemanları ve malzemeleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda Pülz (mimari bezemeler), Errington, Voutiras ve

Blümel (yazıtlar), Ashton (sikkeler) ve S. Ateşlier (mimari terrakottalar) tarafından yürütülen araştırmalar öne çıkmaktadır (Pülz, 1989, s. 451-453; Errington, 1993, s. 15-32; Voutiras, 1995, s. 15-19; Blümel, 1996, s. 61-62; Ashton, 2003, s. 32-36, Pl. 6-7; Ateşlier, 2006, s. 59-78; Ateşlier, 2009, s. 151-158; Ateşlier, 2011, s. 123-137). Euromos, ayrıca bazı bölgesel yayın ve tezlerde kısa biçimde ele alınmış olup, literatürdeki varlığı genellikle çevre kentlerle bağlantılı olarak şekillenmiştir (Akarca-Akarca, 1954; Özkan, 1979; Bayburtluoğlu, 1982; Bean, 1987; Erdoğan, 1991; Bean, 2000, s. 29-32; Kızıl, 2002; Özgen, 2005; Özer, 2007; Doğan, 2020).

Genel olarak değerlendirildiğinde, Euromos üzerine yapılan araştırmaların odak noktasının uzun süre tapınakla sınırlı kaldığı, kentin diğer yapıları ve kent dokusu üzerine kapsamlı bir akademik çalışmanın henüz gerçekleştirilmediği anlaşılmaktadır. Kentle ilgili en kapsamlı çalışmalar 2011 yılından itibaren gerçekleştirilmiş ve bir çok sektörde kazı ve restorasyon çalışmalarıyla da devam etmektedir.

Kentteki Başlıca Kalıntılar

Euromos'ta günümüze ulaşan mimari kalıntıların büyük kısmı, başta Zeus Lepsynos Tapınağı olmak üzere, Hellenistik ve Roma Dönemlerine tarihlenmektedir. Kentin MÖ 2. yüzyılda politik ve ekonomik açıdan görece güçlü bir dönem geçirdiği, kent surları, tiyatro, agora ve sunak gibi kamusal yapılarla birlikte sikkelere dayanan verilerden anlaşılmaktadır.

Önemli yapıların bir bölümünün ise alüvyon tabakası altında kaldığı belirlenmiştir. Bu duruma ilişkin en somut kanıt, agoranın kuzeyinden geçen derenin batıya uzanan kesiminde yaklaşık 3,5 m derinlikte tespit edilen duvar kalıntılarıdır.

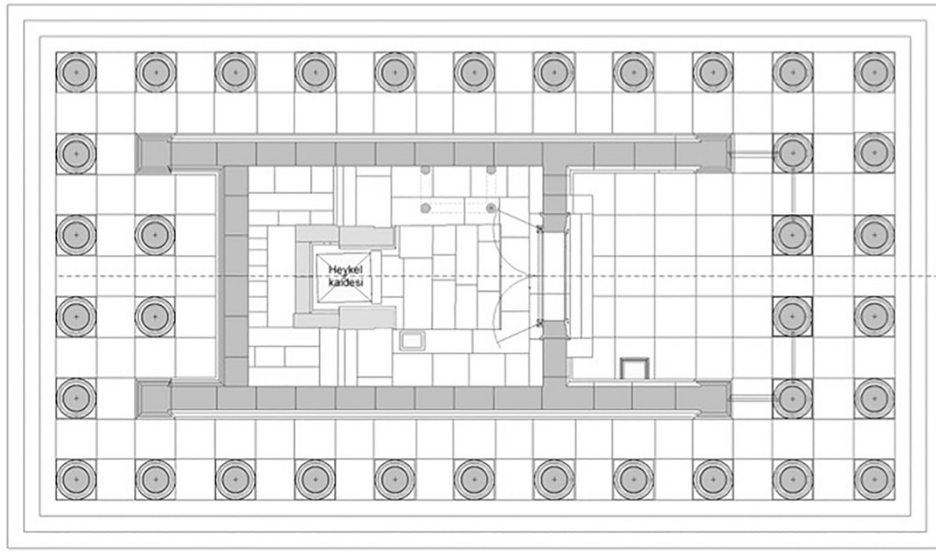
Bizans Dönemi'ne ait arkeolojik buluntular sınırlı olmakla birlikte, bu dönemi temsil eden başlıca mimari kalıntılar; güney sur hattındaki dörtgen kulenin batısında ortaya çıkarılan bir kilise ile kuzey nekropolün doğusunda, sur dışında yüksek bir tepenin kuzey yamacına konumlanan küçük bir şapeldir.

Zeus Lepsynos Tapınağı

Anadolu'nun en iyi korunmuş Roma İmparatorluk Dönemi tapınaklarından biri olan Zeus Lepsynos Tapınağı, kent surlarının güney hattı dışında, batısı ovaya açılan ve çevresel koşullar bakımından nispeten kuytu bir konuma inşa edilmiştir (Kızıl-Doğan, 2018a s. 623-644; Kızıl-Doğan, 2018b, s. 137-157). Tapınağın doğu ve güney yönlerinin kayalıklarla çevrili olması, yapının bulunduğu konumun topoğrafik açıdan avantajlı bir noktada yer aldığını düşündürmektedir. Ancak, bu konumlandırmada yalnızca topoğrafik koşulların değil, aynı zamanda çevresel doğal unsurların da etkili olmuş olabileceği değerlendirilmektedir. Özellikle tapınağın doğusundaki kaya kütlesi ile

kuzeydoğusunda yer alan ve zaman zaman su birikintisine dönüşen doğal kaynak, yapının konum seçimi üzerinde etkili olmuş olabilecek başlıca faktörler arasında sayılabilir. Bununla birlikte, söz konusu su kaynağının mimari bir düzenleme ile ilişkilendirilip ilişkilendirilmediği ya da ritüel amaçlı bir kullanımının bulunup bulunmadığına dair doğrudan bir arkeolojik ya da yazılı veri mevcut değildir. Bu nedenle, bu çevresel unsurların tapınak inşasında belirleyici bir rol oynayıp oynamadığı, mevcut veriler ışığında kesin biçimde ortaya konulamamaktadır.

Yaklaşık 72x76 metre boyutlarındaki temenos alanı, özellikle güneybatı köşede oldukça iyi korunmuş durumdadır (Resim 1).



Resim 1. Zeus Lepsynos Tapınağının Planı.

Tapınak, pronaos, naos ve opisthodomos olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Peripteral planlı bu yapı, kısa kenarlarında 6, uzun kenarlarında ise 11 sütuna sahiptir; ayrıca pronaosta dört sütun bulunmaktadır. Sütunlar Attik-İon tipinde kaideler üzerine yerleştirilmiştir. Bu kaidelerde alt torus üzerinde giyoş, üst torus üzerinde ise defne yaprağı motifleri işlenmiştir. Her biri üç tamburdan oluşan sütunlar, standart Korinth düzeninde başlıklara sahiptir. Yaklaşık 0.92 m yüksekliğindeki başlıklar, Vitruvius'un tanımladığı oranlarla kısmen örtüşmektedir (Vitruvius III. V. 1-2). Başlıklarda abakusların alt silmelerinde dil motifi, üst kısımlarında ise bazı örneklerde ion kymationu, bazılarında ise ip motifi yer almaktadır. Kuzey ve batı cephedeki sütunlar yivli, güney cephedeki sütunlar ise yivsizdir; bu farklılık, dönemin ekonomik koşullarının mimariye yansıması olarak değerlendirilebilir. Kuzey ve batı cephedeki sütunların dış yüzeylerinde adak yazıtları bulunmaktadır. Sütunlar üzerinde yükselen arşitrav, üç fascia, bir iç bükey ve bir dış bükey profil ile onların üzerindeki ince bir fascia olmak üzere beş parçalı bir taç yapısına sahiptir. Arşitravların

üzerinde yer alan frizler, işlenmemiş dış sırası sahiptir ve yine sade bir geison ile sadece profilden ibaret sima yer almaktadır. Yağmur olukları ise geleneksel olarak aslan ağzı biçiminde tasarlanmıştır. Pronaos bölümü tapınağın en tahrip olmuş kısmı olup, yaklaşık 7 m genişliğinde ve 5.40 m derinliğindedir. Pronaos stylobatında üç adet heykel kaidesi mevcuttur. Naosun iç mekânı 9.40 m derinliğinde ve 7 m genişliğindedir. Yan duvarlara ait mermer blokların ortadaki döşemenin üzerine yerleştirilmiş olması, zeminin iki farklı inşa evresi geçirdiğini düşündürmektedir. Alt seviyede yer alan döşemenin Hellenistik Dönem, üst seviyede kenarlara konumlandırılan blokların ise Roma Dönemi'ne ait olduğu değerlendirilmiştir. Naos içerisinde biri naiskos tipi olmak üzere toplam üç heykel kaidesi yer almakta, arka bölümde ise her iki yandan girişi olan, zemini kırmızı mermer döşeli adyton kısmı bulunmaktadır. Naosun güney cephesinde, ortadaki orthostat bloklardan birinin dış yüzeyinde kabartma olarak yer verilen tabula ansata içinde Zeus Labraundos'un simgesi olan çift yüzlü balta (labrys) betimlemesi bulunmaktadır. Bu ikonografik detay, kültün doğrudan tanrıya hitap etme arzusunun yansıtan bir simge olarak yorumlanabilir (Kızıl, 2025, s. 1-27).

Naosun arka kısmında yer alan ve U biçimli olduğu anlaşılan heykel kaidesinin yalnızca alt iki sırası günümüze ulaşabilmiştir. Altıgen blokların da kullanıldığı bu yapıya dair çeşitli rekonstrüksiyon önerileri sunulmuşsa da, kesin bir model henüz geliştirilememiştir. Kaidenin arkasında, adytona açılan iki kapı yer almaktadır. Adytonun en dikkat çekici özelliği, zemin döşemesinin tamamının kırmızı mermer levhalarla kaplı olmasıdır. Tapınağın arka kısmında yer alan opisthodomos bölümü ise kazılar sırasında in-antis sütun kaideleri ve plinthosların in-situ olarak tespitiyle belgelenmiştir (Resim 2).



Resim 2. Zeus Lepsynos Tapınağı Havadan Görünümü.

Tapınağın içinde bulunduğu kutsal alanda ilk kazı ve restorasyon çalışmaları 1969–1975 yılları arasında Ü. Serdaroğlu tarafından gerçekleştirilmiş; uzun bir aradan sonra 2011 yılında tekrar başlatılmıştır. 1970’li yıllarda gerçekleştirilen kazılarda, çok sayıda Arkaik Dönem’e ait buluntu gün yüzüne çıkarılmıştır. 2021 yılında güney cephede iki adet¹, 2022 yılında ise kuzey cephedeki pteroma altında yapılan kazılarda ise bir kuros heykeli ortaya çıkarılmıştır (Kızıl-Adiego, 2021, s. 83-98). Bu heykellerin baş ve alt bölümleri eksik olup, en az birinin Hellenistik Dönem’de orijinal yerinden kaldırılarak yeni bir kaide üzerine dikildiği anlaşılmaktadır. Bunların yanı sıra; mimari terrakottalar (Ateşlier, 2006, s.60; Ateşlier, 2011, s. 125-127), figürinler, Aiol tipi konsol başlıkları ve az sayıda seramik parçası da Arkaik döneme işaret etmektedir Kızıl-Çur, 2025, Res. 1).

Euromos kentinde ve tapınağında Klasik Dönem’e ait bulgular oldukça sınırlıdır. MÖ 5. yüzyılın son çeyreğinden itibaren başlayan mezar buluntuları dışında kayda değer veri bulunmamaktadır. Bu boşluk, Anadolu’daki Pers istilası ve onu takip eden savaşların kent üzerindeki etkisiyle açıklanabilir. Hellenistik Dönem’e gelindiğinde ise, tapınak alanında yüzey araştırmaları ve kazılar sayesinde çok sayıda mimari parça, yazıt, sikkeler, heykel kaideleri ve seramik buluntulara ulaşılmıştır (Kızıl vd. 2021, s. 133 vd.). Bu veriler, Arkaik Döneme kıyasla Hellenistik Dönemin daha fazla ve in-situ bulgu sunduğunu göstermektedir (Kızıl-Adiego, 2021, s. 83 vd.; Kızıl vd. 2021, s. 133 vd.). Hellenistik evreye ait en önemli yapı, tapınağın girişin hemen önünde, 6.72x7.00 m ölçülerinde ve üç sıra blok halinde korunmuş olan sunaktır. Sunakta kullanılan kırklangıç kuyruğu biçimindeki kenetler, yapının erken Hellenistik evreye tarihlenmesine olanak tanımaktadır.

Roma Dönemi tapınağı, özellikle korinth düzenindeki sütun başlıkları ve kapı sövesindeki bezemeler temel alınarak MS 120–140 yıllarına, yani İmparator Hadrian Dönemi’ne tarihlendirilmektedir. Sonuç olarak, Zeus Lepsynos Tapınağı yalnızca mimari açıdan değil, aynı zamanda kültürel sürekliliği temsil eden çok katmanlı yapısıyla da Anadolu’daki tapınaklar arasında özgün bir konuma sahiptir. Tapınağın Roma Dönemi öncesinde de kutsal sayıldığı, Arkaik ve Hellenistik Dönemlerde de tapınım gören bir kült alanı üzerine inşa edildiği, yapılan kazılar ve ele geçen buluntularla açıkça ortaya konmuştur. Bu durum, tanrısal bir tapınmadan öte, tanrılaştırılmış atalara duyulan saygı ve bağlılığın da önemli bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Agora

Kenti’nin merkezinde konumlanan agora, yaklaşık 93x83 metre boyutlarıyla kareye yakın bir plana sahip olup düz ve açık bir alanda yer almaktadır (Kızıl-Doğan, 2015, s. 209-232; Kızıl-Doğan, 2017, s. 497-520; Kızıl, 2022, s.1-32; Kızıl, 2024a, s. 131-168). Dört yönden stoalarla çevrili bu kamusal

¹ Her iki heykelle ilgili bilimsel çalışmalar devam etmekte olup, Apollon’u temsil ettiği düşünülen çıplak erkek figürüne ait heykelin sol üst baldırında yer alan Karca yazıt literatürde yayınlanmıştır. Bk. Kızıl-Adiego 2021: 83-98.

alan, mimari özellikleri, yazıtları ve küçük buluntuları ile kentin sosyal, ekonomik ve siyasi yaşamına ışık tutan en önemli yapılardan biridir (Resim 3).



Resim 3. Agora Genel Görünümü.

Agoranın güney stoasında içte İon, dışta ise Dor düzeninde sütunlar kullanılmış olup bu düzenleme çift portikli bir plan şeması sunmaktadır. Sütunların bir kısmı yivli, bir kısmı yivsiz ve bazıları ise yalnızca yarı yivlidir; bu durum hem yapım sürecine dair farklı evreleri hem de biçimsel çeşitliliği yansıtır. Özellikle batı stoanın kuzey ve güney köşelerinde yer alan kalp biçimli sütunlar, agoranın mimari karakteristiği açısından dikkat çekici detaylar arasında yer almaktadır. Bu sütunlardan birinin üzerinde yer alan, MÖ 2. yüzyıla tarihlenen uzun bir yazıtta Euromos yurttaşı Kallisthenes'in kente yaptığı mali katkılar onurlandırılmakta ve İasos kentiyle kurulan diplomatik bir ittifaka değinilmektedir (Kızıl-Doğan 2017, s. 502, 505).

Yapılan kazı çalışmaları neticesinde elde edilen mimari blokların bir bölümünde Hellenistik Döneme ait yazıtların bulunması, agoranın ilk kullanım evresinin bu döneme tarihlendiğini göstermektedir. Mimari veriler de bu tespiti desteklemekte olup agoranın büyük ölçüde Hellenistik Dönemde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Mimari bezeme unsurlarında arşitrav yüzeylerinin fascialara ayrılması ve Dor düzenindeki sütunlara İon yivlerin uygulanması gibi özellikler, söz konusu yapının MÖ 2. yüzyıl başlarına tarihlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Yapının tümüyle mermerden inşa

edildiği anlaşılmakla birlikte kullanılan malzemenin iri grenli ve düşük kaliteli oluşu, mermerin tapınağın güneyinde yer alan yerel ocaklardan temin edildiğini ve bu tercihte ekonomik faktörlerin etkili olduğunu göstermektedir. Kazı çalışmalarında ele geçen kazıma teknikle işlenmiş labrys motifli seramik parçaları ile Gallienus dönemine tarihlenen çok sayıda Roma Dönemi sikkesi, agoranın özellikle MS 2. ve 3. yüzyıllarda yoğun biçimde kullanıldığını ortaya koymaktadır. Doğu stoda ele geçen çok sayıda seramik parçası da bu kullanım sürecini desteklemektedir. Agora Bizans Döneminde de sınırlı ölçüde kullanılmaya devam etmiş ancak bu döneme ait yapılaşmanın oldukça az olduğu anlaşılmıştır (Agorayla ilgili yapılan bu çalışmalar için bk. Kızıl-Doğan, 2014, s. 411-413; Kızıl-Doğan, 2016, s. 209-232; Kızıl-Doğan, 2017, s. 497-520; Kızıl vd., 2016, s. 321-325; Kızıl vd., 2017, s. 161-167; Kızıl-Doğan, 2018a, s. 626-629; Kızıl-Doğan, 2019, s. 8-9; Kızıl-Doğan, 2022, s. 23-26; Kızıl, 2023, s. 23-24, Kızıl-Çur, 2025, s. 15-16).

Hamam Kompleksi

Roma Dönemi'ne ait hamam kompleksi, Kentin kuzeyinde, agoranın hemen bitişiğinde konumlanmaktadır (Akarca-Akarca, 1954, s. 136; Bean, 1987, s. 46). Yaklaşık 35x21 metre ölçülerindeki yapı, doğu-batı doğrultulu ve sıralı mekân planlı olarak inşa edilmiştir (Kızıl, 2024b, s. 9-24; Kızıl-Çur, 2025, s. 16-17). Kompleks, Roma hamam mimarisine özgü işlevsel bölümlerle düzenlenmiş olup doğudan batıya ve güneyden kuzeye doğru gelişen bir mekânsal organizasyona sahiptir (Benzer örnek için bk. Yegül, 2006, s. 69-70, Fig. 48, Farrington, 1995). Yapının doğu ucunda apsisli Caldarium (sıcaklık bölümü) yer alırken, kuzeyde Praefurnium (külhan), su deposu ve bir su kuyusu bulunmaktadır. Orta bölümde ise güneyden kuzeye sıralanmış Frigidarium (soğukluk), Tepidarium (ılıkılık) ve Laconicum (terleme) bölümleri yer almakta, batı kısmı ise Apodyterium (soyunmalık) ve Atrium (avlu) mekânlarıyla sonlanmaktadır (Resim 4).



Resim 4. Hamam Kompleksi Fotoğraf ve Planı.

Frigidarium, Apodyterium ve Atrium'un zeminleri mozaik döşemelerle kaplı olup, dekoratif program açısından oldukça zengindir. Özellikle renkli tesseralarla oluşturulmuş mitolojik figürler ve çeşitli balık motifleri, dönemin estetik anlayışını ve sembolik anlatımını yansıtmaktadır. Atrium bölümünün kuzeyinde yer alan apsisli bölümde, zemin mozaikleri bir kantharos (vazo) formundan çıkan sarmaşık dalları ile bezeli olup, bu bezeme anlayışı Dionysos kültürüyle ilişkilendirilebilir. Atriumun merkezinde, çevresi sütunlarla sınırlandırılmış sığ bir havuz bulunmaktadır; havuz çevresindeki sütun dizileri, in situ durumundaki kaidelerden takip edilebilmektedir. Bu bölümde havuzla duvarlar arasındaki geçiş alanlarının tabanında geometrik desenli mozaikler kullanılmıştır.

Apodyterium ile Atrium arasında geçiş sağlayan koridorun girişindeki mozaiklerde, Yunan mitolojisinde yarı at yarı balık formunda tasvir edilen bir hippocampus figürü yer almaktadır. Bu figür, Roma dönemine ait hamam dekorasyonlarında sıklıkla karşılaşılan denizle ilişkili mitolojik öğelerden biridir ve yapının işlevsel karakteriyle sembolik bir ilişki kurar. Aynı koridorun kuzeyine doğru uzanan kısmında ise yalnızca beyaz tesselalardan oluşan daha sade mozaik zeminler dikkat çekmektedir. Söz konusu dekoratif farklılık, mekânlar arasındaki işlevsel ayrımı yansıtmakla birlikte sosyal hiyerarşiyi ve kullanım düzeylerini de ima etmektedir.

Genel plan organizasyonu ve süsleme repertuarı dikkate alındığında, hamam kompleksinin kentteki kamusal yaşamın önemli bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. Hamam sadece temizlik ve sağlık işleviyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda sosyal etkileşim ve görsel temsil açısından da önemli bir mimari unsur olarak değerlendirilmelidir (Yegül, 2006, s. 20-23).

Tiyatro

Kenti'nin kuzeydoğusunda, Çevrek Mevkii'ndeki tiyatro yapısı, Kızılbaş Tepesi'nin batı yamacına konumlandırılmıştır. Bu hâkim konum hem kent merkezine hem de Selimiye Ovası'na geniş bir bakış sunmakta olup tiyatronun kent topoğrafyası içindeki önemini vurgulamaktadır. Mimari düzeni ve inşâ tekniği açısından tipik Hellen tiyatrolarının karakteristik özelliklerini taşıyan yapı, yarım daire plan şemasına sahip olup yaklaşık 20 oturma sırasıyla temsil edilmektedir (Resim 5) (Bieber, 1961, s. 108-128, Isler, 2017, s. 285 vd.).



Resim 5. Tiyatro Genel Görünümü.

Tiyatro caveasının oturma sıraları, doğrudan ana kaya üzerine oyulmuş basamaklarla şekillendirilmiş; üstüne ise profillendirilmiş mermer bloklar yerleştirilmiştir. Ancak bu sıralar, farklı korunum düzeyleri sergilemektedir. Cavea'yı oluşturan oturma sıralarına ait bloklar arasında kenet veya zıvana kullanımına rastlanmamıştır. Bu uygulama, oturma basamaklarının genellikle doğal yamaca ya da tonozlu altyapı sistemlerine dayandırıldığı Hellenistik ve Roma Dönemi tiyatrolarına özgü, basamakların en alttan başlayarak üst kademelere doğru bindirme tekniğiyle yerleştirildiği konstrüksiyon anlayışıyla örtüşmektedir. Tiyatronun alt ve üst kesimlerinde oturma sıraları büyük ölçüde günümüze ulaşabilmişken, orta bölümdeki sıralar tamamen tahrip olmuştur. Kazı çalışmalarıyla, caveanın 7 kerkides ve 9 klimakes ile bölümlendiğini anlaşılmaktadır. Bu bölümlendirme tiyatronun kapasitesinin yaklaşık 2000–2500 kişi arasında olabileceğini ortaya koymaktadır (Tiyatro kapasite hesaplaması için bk. Spanu, 2001, s. 112-114). Diazoma uygulanmamış olması ve parodos duvarlarının yokluğu, yapının sadeleştirilmiş bir plan anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Kazılarda açığa çıkarılan cavea sıraları, iki farklı inşa tekniğini yansıtmaktadır. Caveanın üst kesiminde yer alan beş sıra, yekpare (monolit) taşlardan oluşurken, alt sıralarda dik konumlandırılan bir blok üzerine yerleştirilmiş oturma bloğundan meydana gelen ikili bir sistem benimsenmiştir. Bu çift katmanlı düzende, oturma taşlarının ön yüzleri profilli olup arka kısımlarında bir üst sırada oturan kişinin ayaklarını yerleştirmesi için geniş bantlar bırakılmıştır. Bu detay seyircinin konforunu gözetildiğini ve estetik ile işlevin bir arada düşünüldüğünü göstermektedir. Tiyatro alanında yapılan kazılarda, sahne binasının temel kalıntıları ile caveanın alt orta noktasında, bitkisel bezemeli ve yan yüzeyleri grifon ayaklarıyla şekillendirilmiş zarif işçilikli bir prohedria (soylu koltuğu) ortaya çıkarılmıştır (Benzer örnek için bk. Arslan, 2021, s. 146-151). Bu koltuğun güneyinde ise üst kısmı profilli bir silindirik sunak yer almaktadır. Cavea'nın alt bölümlerinde, bazı seviyelerde anakaya ile eşit bir düzlem sağlamak amacıyla kayrak taşlarının kullanıldığı ve bu uygulamanın özellikle 1., 2. ve 3. kerkideslerde belirgin olduğu tespit edilmiştir. Gerek konumlandırılması, gerekse sahne ve oturma düzenlemeleri dikkate alındığında, yapı hem mimari hem de kentsel işlevsellik bakımından önemli bir yere sahiptir. Geniş görüş alanı sunan yerleşimi ve sade fakat nitelikli inşa tekniği, tiyatronun yalnızca bir gösteri alanı değil, aynı zamanda kent halkının bir araya geldiği sosyo-politik bir platform olduğunu ortaya koymaktadır.

Kilise

Güney sur hattının dörtgen kuleye bitişik batı kesiminde son yıllarda yürütülen kazı çalışmaları sırasında, ilk kez bir kilise yapısına ait önemli kalıntı ve buluntulara ulaşılmıştır. Her ne kadar yapının kuzeyde devam eden bölümleri stabilize yolun altında kalmakta ve bu durum planın bütünüyle

ortaya konulmasını şimdilik engellemekteyse de, gün ışığına çıkarılan mimari kalıntılar ve bloklar söz konusu yapının bir kilise olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Bu bulgular, daha önce yalnızca bir şapel ile temsil edilen kentteki Doğu Roma Dönemi yerleşiminin mimari çeşitliliğine ve zenginliğine önemli bir katkı sağlamaktadır. Kiliseye ait olduğu belirlenen süslemeli mimari bloklar arasında, özellikle ambon korkuluğu ve çeşitli bezemeler içeren taş elemanlar dikkat çekmektedir. Ayrıca, dış cephede yer alan kemerli pencere ve giriş açıklıklarında kullanılmış olan, mimari süsleme ögesi niteliğindeki keramoplastik parçalar, yapının boyutları ve mimari ihtişamı hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Bu unsurlar bir araya geldiğinde, söz konusu yapının bölgedeki Doğu Roma Dönemin mimarisine dair yeni veriler sağladığı ve dönemin dini mimarisi açısından dikkate değer bir örnek teşkil ettiği anlaşılmaktadır (Resim 6).



Resim 6. Kilise Hava Fotoğrafı

Şapel

Şapele ilişkin mevcut bilgiler son derece sınırlıdır. Eski literatürde yalnızca Akarca'nın çalışmalarında, Çobansa Beleni Tepesi yönünde apsisli küçük bir kilisenin varlığına dair kısa bir notuna rastlanmakta, bunun dışında yapıyla ilgili herhangi bir ayrıntılı veri bilinmemektedir (Akarca-Akarca 1954: 136). Şapel, kentin doğusunda, surların dışında ve adeta bitişik denilebilecek bir konumda yer alan çeşme yapısının hemen kuzeyinde konumlanmaktadır. Definciler tarafından büyük oranda tahrip edilmiş olması nedeniyle şapelin planı tam olarak belirlenememekte ancak yüzeydeki izlerden yola çıkarak yaklaşık bir taslak plan önerisi yapılabilmektedir. Doğu-batı doğrultusunda uzanan yapının özellikle uzun kenarlarına ve giriş cephesine ilişkin yüzeyde yeterli mimari veri bulunmamaktadır. Buna karşın, doğu uçta yer alan apsisli bölümdeki duvar kalıntıları

yaklaşık 2.00 metre yüksekliğe kadar korunmuştur. Farklı boyutlardaki taş bloklarla inşa edilen şapelin, duvarlarda bağlayıcı malzeme olarak horasan harcı kullanıldığı gözlemlenmiştir (Resim 7).



Resim 7. Şapelin Apsis Bölümü.

Şapel üzerinde henüz sistematik ve bilimsel bir kazı çalışması gerçekleştirilmemiştir. Yüzeyde gözlemlenen mimari parçalar ile kaçak kazılar sonucu açığa çıkan unsurlar, yapının kesin tarihlenmesine olanak tanımamaktadır. Ancak mevcut veriler doğrultusunda, yapının Doğu Roma Dönemine tarihlenmesi olası görünmektedir. Şapelin güneybatı köşesine konumlandırılmış olan çeşme yapısına, birkaç basamakla inilmektedir. Bu çeşmenin kuzeye bakan cephesinde yer alan Karca yazıtlı devşirme bloğun orijinal konumu bilinmemektedir. Antik döneme ait olduğu anlaşılan düzenli bir çeşme yapısının burada yer alması, bu alanın daha erken dönemlere ait bir kutsal alan veya kült yapısıyla ilişkili olabileceğini düşündürmektedir.

Sur Sistemi

Kentin surları 2,5 kilometrelik uzunluğunda, 32.000 hektarlık bir alanı çevrelemektedir. Surların güzergâhı büyük ölçüde topoğrafik koşullara uyumlu şekilde biçimlendirilmiştir (Vergnaud, 2016, s. 325-333). Güneyde, düz bir ovada yer alan dikdörtgen planlı bir kuleyle başlayan hat, doğuya doğru yükselerek en karmaşık planlı kuleye ulaşmakta; ardından kuzey yamaca inerek tepeleri izleyip batıya yönelmekte ve düzlüğe ulaşmaktadır. Modern karayolu nedeniyle bazı kesimlerde sur izleri kesintiye uğramış olsa da bu izler belli aralıklarla yeniden takip edilebilmektedir. Sur hattı, doğuya ve ardından güneye yöneldikten sonra tekrar doğuya kıvrılarak başlangıç noktasına ulaşır. Gözlemler ve kazı bulguları, kent savunma sisteminde en az yedi adet kule bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu kuleler kare, yarım yuvarlak ve altıgen planlara sahiptirler. Ancak sur hattının

uzunluğu dikkate alındığında tespit edilenlerden daha fazla sayıda kulenin var olmuş olması gerekmektedir. Özellikle batı düzlüğündeki sur hattının savunma kulelerinden yoksun olması beklenmemektedir. Sur duvarlarının kalınlığı 2,30 ile 3,20 metre arasında değişmektedir. Sur ve kulelerin duvar örgüsünde pseudoizodomik ve izodomik tekniklerin birlikte kullanıldığı, yatay taş sıralarının belirli aralıklarla yerleştirilen dikey hatlı bloklerle desteklendiği belirlenmiştir. Tapınağın kuzeyinde konumlanan yarım yuvarlak planlı kuleye yakın kesimlerde düzgün işçilikli izodomik duvarlar dikkat çekerken, diğer alanlarda farklı işçilik kaliteleri gözlemlenmektedir. Özellikle güneydeki dikdörtgen kulede yer alan rustik işçilik, yerel inşaat geleneğinde ileri bir ustalığın göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu çeşitlilik, surların uzun bir inşa süreci boyunca farklı tekniklerle ve farklı ustalar tarafından yapılmış olabileceğini düşündürmektedir. Genel bir değerlendirmeyle kent surları, Karia Bölgesindeki benzer savunma yapıları arasında işçilik kalitesi ve teknik çeşitlilik bakımından ortalamanın üzerinde bir seviyededir.

Surların korunma durumu genel olarak zayıftır. Bazı bölümlerde yalnızca iç dolguya ait izler takip edilebilmektedir. Doğu zirve ile kuzeydeki ilk kule arasındaki kesim ise tamamen tahrip olmuştur. Bu bölgelerdeki savunma sistemleri, basit kule planlarının ötesine geçerek küçük kale (kastron) tipi karmaşık yapılar şeklinde organize edilmiştir. Topoğrafik olarak geniş bir görüş alanına sahip bu noktaların, stratejik savunma amaçlı kullanıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle kuzey tepede yer alan kule, hem kent içindeki hem de kuzeyden gelen hareketleri izlemeye olanak sağlamıştır. Bu yapı, aynı zamanda kuzey kent kapısının güvenliğini sağlayan bir işlev de üstlenmiş olabilir. Modern yol güzergâhının, antik yolla paralellik göstermesi muhtemeldir. 2022 sezonunda ise yuvarlak kuleye yakın bir konumda, sur hattına ait bir kapı açıklığı gün yüzüne çıkarılmış ve bu alanda yirmi bronz sikke ile bir bronz fibula ele geçirilmiştir. Bu buluntular, sur sisteminin işlevsel ve kronolojik değerlendirilmesine önemli katkılar sağlamaktadır. Her ne kadar surlara ait şehir kapılarının tam konumu henüz kesinleşmemişse de, yüzeyden izlenebilen kalıntılar, kentin topografyası ve anıtsal yapıların yönelimi dikkate alındığında, Euromos'ta dört ana giriş kapısının varlığı öne sürülebilir. Bu kapıların, agora çevresindeki antik yollarla bağlantılı olması muhtemeldir.

Surların kesin kronolojik çerçevesini belirlemek güç olmakla birlikte, yapı tekniği, duvar işçiliği ve plan tipolojisi farklı dönemlerde inşa edilmiş ya da onarım görmüş bölümleri işaret etmektedir. Özellikle çokgen kulelerin MÖ 4. yüzyıl sonu ile MÖ 1. yüzyıl arasına tarihlenmektedir. Güney surlar üzerindeki dikdörtgen kule ve çevresindeki kısa kenarları pahlandırılmış bosajlı bloklarla inşa edilen duvarlar, Priene Athena Tapınağı teras duvarlarıyla benzerlik göstermekte olup, bu yapılar üzerinden MÖ 200 yılı civarına tarihlendirme yapılmaktadır (Vergnaud, 2016, s. 333). Yuvarlak kuleler için de benzer bir tarih önerilmektedir. Kent surlarının tümü değerlendirildiğinde, MÖ geç

3. yüzyıl ile MÖ 2. yüzyıl arasına tarihlendirilmesi makul görünmektedir. Bununla birlikte, farklı evrelerde inşa edilmiş bölümlerin ve geç dönem onarımlarının varlığı da göz önünde bulundurulmalıdır (Resim 8).



Altın ve Yuvarlak Kule (K. Konuk)



Dörgen Kule ve Duvar İşçiliği (A. Kızıl)

Resim 8. Kulelerin Havadan Görünümleri ve İşçilikleri.

Nekropol

Kentin Güney Nekropolü, Geç Geometrik Dönem'den Doğu Roma Dönemine kadar kesintisiz kullanım göstermesiyle kentin mezarlık geleneği açısından önemli bir alanı temsil eder (Resim 9).



Resim 9. Güney Nekropoldeki Tonozlu Mezar.

2013-2018 yılları arasında yürütülen kazı çalışmalarında, farklı dönemlere ait toplam 14 mezar açığa çıkarılmış, bunlar arasında Geç Geometrik Dönem'e tarihlenen taş plaka destekli mezarlar ile minyatür lekythos, fibula ve bronz kolye gibi ölü gömme bağlamına ilişkin buluntular öne çıkmıştır (Kızıl-Doğan, 2014, s. 403-405; Kızıl vd., s. 2018: 168-170; Kızıl-Doğan, 2018b, s. 137-150). Ayrıca Arkaik Döneme ait bir kremasyon mezarı ile Hellenistik ve Roma Dönemi'ne ait lahit, kiremit levha sanduka ve pithos mezar gibi farklı mezar tipleri tespit edilmiştir (Akarca-Akarca, 1954, s. 136). Alanda yer alan tonozlu anıt mezar ise, mimari özellikleri ve içerisinden ele geçen kandil ve sikkelerle, Roma Dönemi'ne ait seçkin bir gömü örneğini yansıtmaktadır. Güney Nekropolü, barındırdığı çok katmanlı gömü gelenekleri ve buluntu çeşitliliği ile kentin kronolojik ve sosyo-kültürel gelişimini anlamada önemli bir kaynak konumundadır (Bean, 1987, s. 45-46).

Kuzey Nekropolde en önemli yapı, kuzeybatı-güneydoğu yönünde uzanan ve iç mekânında klineler ile geçiş koridoru bulunan yer altı oda mezarıdır. Bu mezardan ele geçen kırmızı figürlü krater, yapının MÖ 4. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenmesine olanak tanımış ve mezarın Euromos'un seçkin ailelerinden birine ait olabileceği düşünülmüştür. Oda mezarın doğusunda yer alan ve kayrak taşlarıyla örülerek oluşturulmuş örgü sanduka mezar ise, stratigrafik bağlam ve unguentarium buluntusu doğrultusunda MÖ 3. yüzyıl başlarına tarihlenmiştir. Kuzey Nekropolü, kazılarla gün yüzüne çıkan mimari formları ve buluntuları ile kentin mezarlık alanlarına dair yeni veriler sunmaktadır (Resim 10), (Kızıl-Doğan, 2018b, s. 139).



Resim 10. Kuzey Nekropoldeki Oda Mezarının Cepheden Görünümü.

Sonuç

Karia Bölgesinin kıyı ile iç kesimleri arasında stratejik bir geçiş noktası oluşturan Euromos, coğrafi konumu sayesinde antik dönemde askeri, ekonomik ve dini açılardan önemli bir yerleşim merkez konumundadır. Arkaik Dönemden itibaren yazılı kaynaklarda izlenebilen kent, Hellenleşme süreci, bölgesel ittifaklar ve siyasal dalgalanmalar çerçevesinde çok katmanlı bir tarihsel gelişim sergilemiştir. Euromos'un tarihsel sürekliliği, yalnızca politik ve ekonomik alanlarda değil; aynı zamanda kültürel, sosyal ve dini yapılarda da güçlü biçimde izlenmektedir. Hellenistik ve Roma Dönemlerinde kentte yoğun bir yapılaşma ve kültürel gelişim yaşandığı, bu dönemin izlerinin kent mimarisine ve yapılarının işlevlerine derinlemesine işlediği görülmektedir. Euromos hem Batı Anadolu'nun hem de kentsel gelişimine dair önemli veriler sunan bir örnek teşkil etmektedir.

Zeus Lepsynos Tapınağı, kentin en belirgin ve önemli yapılarından biridir. Arkaik Dönem'den itibaren kutsal bir alan olarak işlev gören tapınak, Roma Dönemi'nde yeniden inşa edilerek kültürel sürekliliğin bir simgesi hâline gelmiştir. Tapınağın mimari özellikleri, inşa tekniği ve bezemeleri sadece dönemin sanatsal ve teknik seviyesini değil, aynı zamanda dini ve tapınma ritüellerindeki sürekliliği de ortaya koymaktadır. Arkaik ve Hellenistik Dönemlerine ait buluntular, bu kutsal alanın çok evreli kullanımını ve Euromos'taki dini inançların evrimini açıkça sergilemektedir.

Kentteki diğer kamusal yapılar Euromos'un çok yönlü bir kent olarak geliştiğini ve çok katmanlı bir sosyal yapıya sahip olduğunu gözler önüne sermektedir. Agora, Hellenistik Dönemde inşa edilmiş olup ticaretin yanı sıra diplomatik ilişkilerin şekillendiği bir sosyal merkez işlevi görmüştür. Agoraya ait yazıtlar ve küçük buluntular, kentteki sosyal, ekonomik ve siyasi yaşamın canlılığını ve halkın toplumsal yapısını yansıtmaktadır. Roma Dönemine ait hamam, kentin sosyal yaşamına dair önemli bir diğer yapıdır. Hamamın mozaikleri ve plan şeması, sadece hijyen amaçlı değil, aynı zamanda sosyal etkileşim ve görsel temsil açısından da büyük bir öneme sahiptir. Mozaiklerde yer alan mitolojik figürler, özellikle Dionysos kültüne gönderme yapan sarmaşık bezemeleri ve hippocampus tasvirleri, yapının sembolik değerini artırmakta; dekoratif zenginlik ise sosyal statüyü ve kentsel elitin yaşam tarzını gözler önüne sermektedir. Kentin bir diğer önemli yapısı olan tiyatro, MÖ 3. yüzyıla tarihlenmektedir ve dönemin mimarisini yalın fakat işlevsel bir örneğini temsil etmektedir. Kentin tiyatrosu, halkının toplandığı, politik ve sosyal kararların alındığı bir kamusal platform olarak değerlendirilebilir. Kentteki nekropol alanları, Euromos'un sosyo-ekonomik yapısını anlamada büyük bir rol oynamaktadır. Güney Nekropolü ve Kuzey Nekropolü'nde yer alan mezarlar, kentin tarihsel derinliğini ve ölü gömme geleneklerindeki sürekliliği gözler önüne sermektedir. Roma Dönemi'ne ait tonozlu anıt mezarlar ve erken dönem mezarları, Euromos'un

elit sınıflarının cenaze ritüellerine dair önemli bilgiler sunmaktadır. Ayrıca, kentin Bizans Dönemi'ne ait buluntuları, kilisedi ve şapeliyle dönemin dini mimarisiyle ilgili yeni veriler ortaya koymaktadır.

Kentin savunma sistemi, 2,5 kilometre uzunluğundaki sur hattı ve stratejik kuleleriyle, kentin askeri önemini pekiştirmekte ve bölgenin en gelişmiş savunma yapılarından biri olarak öne çıkmaktadır. Sur duvarlarının kalınlıkları, kullanılan inşaat teknikleri ve yapı malzemeleri, kentsel savunma kapasitesini artıracak şekilde tasarlanmış, çok evreli bir inşa sürecine sahip olduğunu göstermektedir.

Kent Hellenistik ve Roma Dönemi'ne ait zengin yapıları ve çok katmanlı tarihiyle, bölgenin kültürel ve sosyal dinamiklerini şekillendiren önemli bir merkez olarak tanımlanabilir. Kentin mimarisi, savunma yapıları, kamusal alanları ve kutsal alanları, hem Karia bölgesinin hem de Batı Anadolu'nun yerleşimlerine dair çok değerli veriler sunmakta; ayrıca antik coğrafyadaki evrimi ve bölgesel kültürel sürekliliği gözler önüne sermektedir. Euromos, mimari çeşitliliği, sosyo-ekonomik yapıları ve kültürel zenginlikleriyle, Batı Anadolu'daki yerleşimlerin en iyi örneklerinden biri olarak tarihteki yerini almıştır.

Kaynaklar

- Akarca, A. & Akarca, T. (1954). *Milas coğrafyası, tarihi ve arkeolojisi*. İstanbul.
- Akarca, A. (1959). *Les Monaien Grecques de Mylasa*. Paris.
- Anadolu, M. (1964). *Euromos (Ayaklı) Tapınağı*. İstanbul.
- Aran, B. (1968). Euromos Tapınağı tarihlendirilmesi hakkında bir not. *Anadolu Sanatı Araştırmaları*, 1, s. 60-66.
- Arslan, B. (2021). The Stylistic Features and Stonework Details of the Prohedriai and Lion's Feet in the Metropolis Theater. *ADALYA* 24, s. 123-152.
- Ashton, R. (2003). Lepsynos at Euromos. In R. Ashton & P. Kinns (Eds.), *Opuscula Anatolica II* (pp. 1-47). *Numismatic Chronicle*, 163, s. 32-36.
- Ateşlier, S. (2006). Euromos Arkaik Mimari Terrakottaları Üzerine İlk Gözlemler [First preliminary report on the Archaic architectural terracottas from Euromos. *Arkeoloji Dergisi*, 8, s. 59-78.
- Ateşlier, S. (2009). "Euromos arkaik mimari terrakottaları. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 26, s. 151-158.
- Ateşlier, S. (2011). Euromos arkaik mimari terrakottaları. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 28, s. 123-139.
- Bayburtluoğlu, C. (1982). *Arkeoloji*. Ankara.
- Bean, G. E. (1987). *Karia*. İstanbul.
- Bean, G. E. (2000). *Eskiçağda Menderes'in ötesi*. İstanbul.
- Bean, G. E. ve Cook, John M. (1957). The Carian Coast III. *The Annual of the British School at Athens*, 52, s. 58-146.
- Blümel, W. (1996). Ergänzungen in dem Funktionärsbrief aus Euromos. *Epigraphica Anatolica*, 27, s. 61-62.
- Blümel, W. (1998). Einheimische Ortsnamen in Karien. *Epigraphica Anatolica*, 30, s. 163-184.
- Bieber, M. (1961). *The Greek and Roman Theater*. Oxford.
- Chandler, R. (1821). *Antiquities of Ionia*. London.

- Choiseul, G. ve Maria, G. A. (1842). *Voyages pittoresques dans l'Empire Ottoman, en Grèce, dans la Troade, les îles de l'archipel et sur les côtes de l'Asie Mineure*. Paris.
- Doğan, T. (2020). *Euromos Zeus Lepsynos Tapınağı* [Doktora tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Erdoğan, A. (1991). *Batı Anadolu şehir surlarının gelişimi* [Yüksek Lisans tezi, Ege Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Errington, R. M. (1993). Inschriften von Euromos. *Epigraphica Anatolica*, 21, s. 15–31.
- Farrington, A. (1995). *The Roman Baths of Lycia: An Architectural Study*. London
- Fellows, C. (1839). *A journal written during an excursion in Asia Minor*. London.
- Isler, H. P. (2018). Antike Theaterbauten: Ein Handbuch, Bd. 27; *Denkschriften der phil.-hist. Klasse*, Band 490. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Kızıl, A. (2002). *Uygurlukların başkenti Mylasa ve çevresi*. İzmir.
- Kızıl, A. ve Doğan, T. (2014). Euromos 2013 yılı kazı çalışmaları. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 36(1), s. 401–425.
- Kızıl, A. ve Doğan, T. (2016). Euromos 2014 yılı çalışmaları. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 37(2), s. 209–232.
- Kızıl, A. vd. (2016). Eurômos: Rapport préliminaire sur les travaux réalisés en 2015. *Anatolia Antiqua*, 24, s. 321–338.
- Kızıl, A., Konuk, K., Alemdar, S., Capdetrey, L., Descat, R., Laroche, D., Le Quere, E., Prost, F. & Vergnaud, B. (2017). Eurômos: Rapport préliminaire sur les travaux réalisés en 2016. *Anatolia Antiqua*, 25, s. 161–186.
- Kızıl, A. ve Doğan, T. (2017). Euromos 2015 yılı çalışmaları. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 38(1), s. 497–520.
- Kızıl, A. vd. (2018a). Euromos 2016 yılı çalışmaları. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 39(3), s. 623–644.
- Kızıl, A. ve Doğan, T. (2018b). Euromos Güney Nekropolis'te ortaya çıkarılan geometrik ve arkaik dönem mezarları. *TÜBA-AR*, 23, s. 137–157.
- Kızıl, A. vd. (2018). Eurômos: Rapport préliminaire sur les travaux réalisés en 2017. *Anatolia Antiqua*, 26, s. 165–208.
- Kızıl, A. ve Doğan, T. (2019). Euromos 2017 yılı çalışmaları. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 40(1), s. 1–18.
- Kızıl, A. ve Doğan, T. (2020). Euromos kazısı 2018 yılı çalışmaları. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 41(1), s. 15–34.
- Kızıl, A. ve Adiego, I-X. (2021). A new Carian inscription on the left leg of a kouros found south of the Temple of Zeus Lepsynos in Euromos. *Kadmos*, 60(1–2), s. 83–98.
- Kızıl, A., Talatas, L. ve Laroche, D. (2021). Honorific statue base for the demos of the Mylaseans at Euromos. *Arctos*, 55, s. 133–141.
- Kızıl, A. ve Doğan, T. (2022). Euromos 2019–2020 yılı kazı çalışmaları. *2019-2020 Yılı Kazı Çalışmaları*, s. 19–34.
- Kızıl, A. (2022a). Euromos Agorası Kuzey Stoa üzerine bir ön değerlendirme. *Höyük*, 9, s. 1–32.
- Kızıl, A. (2023). Euromos Antik Kenti 2021 yılı çalışmaları. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 42(1), s. 19–34.
- Kızıl, A. (2024a). Euromos Agorası Güney Stoasında 2021 yılında yapılan kazılarda ele geçen çiviler. *Höyük*, 14, s. 131–168.
- Kızıl, A. (2024b). Euromos Antik Kenti 2022 yılı kazı ve restorasyon çalışmaları. *43. Kazı Sonuçları Toplantısı* 43(4), s. 9–24.
- Kızıl, A. ve Talatas, L. (2024). Two Archaic leontophoroi statues from Euromos. *Revue Archéologique*, 2, s. 229–253.

- Kızıl, A., Bernini, J., Fröhlich, P. ve Capdetrey, L. (2024). Inscriptions inédites d'Eurômos: I Dédicaces et inscriptions honorifiques de l'agora. *Revue des Études Anciennes* (REA), 126(1), s. 3–43.
- Kızıl, A. ve Çur, M. (2025). Euromos Antik Kenti 2023 yılı kazı ve restorasyon çalışmaları. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 44(4), s. 13–28.
- Labuff, J. (2015). *Polis Expansion And Elite Power In Hellenistic Karia*. London.
- Laumonier, A. (1958). *Les cultes indigenes en Carie*. Paris.
- Leake, W. M. (1824). *Journal of a tour in Asia Minor*. London.
- Meritt, B. D., (1975). Perikles, the Athenian mint, and the Hephaisteion. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 119(4), s. 267–274.
- Özgen, H. (2005). *İzke ülkesi Milas*. Milas.
- Özer, Y. (2007). *Karia coğrafyası ve tarihi* [Yüksek Lisans tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Özkan, E. (1979). *Karya Milas tarih ve arkeoloji*. Milas.
- Plin., *Natural History* (Books 3–7, Trans. H. Rackham). Boston.
- Polyb., *The Histories* (Vol. 5, Trans. W. R. Paton). Boston.
- Pülz, S. (1989). Zur Bauornamentik des Zeustempels von Euromos. *Istanbuler Mitteilungen*, 39, s. 451–453.
- Robert, L. (1935). Rapport sommaire sur un premier voyage en Carie. *American Journal of Archaeology*, 39(3), s. 331–340.
- Strabon, *Geographika: XII–XIII–XIV*, (Çev. A. Pekman, İstanbul 1993).
- Titus Livius, *he history of Rome* (Books 43–45, Trans. A. C. Schlesinger, London 1951).
- Vergnaud, B. (2016). La muraille d'Eurômos (2014–2015). In A. Kızıl et al., Euromos: Rapport préliminaire sur les travaux réalisés en 2015. *Anatolia Antiqua*, 24, s. 325–333.
- Vickers, M. (1996). Fifth century chronology and the coinage decree. *The Journal of Hellenic Studies*, 116, s. 171–174.
- Voutiras, E. (1995). Zu einer Metrischen Inschrift aus Euromos. *Epigraphica Anatolica*, 24, s. 15–19.
- Yegül, F. (2006). *Antik Çağ'da hamamlar ve yıkanma*. İstanbul.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 9, Haziran/June 2025)

Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Kadın ve Toplum:

Yüz Yüze, İlk Öğretmenim, Cemile

Alina SHAMUDINOVA

Yüksek Lisans Öğrencisi

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

alina.shamudinova7@gmail.com

 ORCID 0009-0006-7813-1838

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 19.03.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 25.06.2025

Atıf/Citation

Shamudinova, Alina (2024). Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Kadın ve Toplum: *Yüz Yüze, İlk Öğretmenim, Cemile*. *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 140-157.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz Cengiz Aytmatov'un çocukluğu II. Dünya Savaşı dönemine denk gelmektedir. Silah tutabilen her erkeğin cephe olduğu bu dönemde, yazar kadınların cephe arkasında verdikleri mücadeleleri ve omuzlarındaki ağır yükleri gözlemleyerek büyümüştür. Bu acı deneyimler, ruhunda derin izler bırakarak eserlerinde merkezi öneme sahip kadın karakterlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu çalışma, Cengiz Aytmatov'un savaş dönemini konu aldığı *Cemile* ve *Yüz Yüze* ile Sovyet sisteminin Kırgızistan'da kurulma sürecini ele aldığı *İlk Öğretmenim* eserlerindeki kadın karakterleri, II. Dünya Savaşı'nın cephe gerisindeki zorluklar ve Sovyet modernizasyonunun yol açtığı toplumsal dönüşümler ışığında inceleyerek geleneksel Kırgız kadınının toplumsal konumunu analiz etmektedir. Bu eserlerde, dönemin koşulları yansıtılırken geleneksel Kırgız toplumunun kadını kısıtlayan normlar, örf ve adetler ile savaş döneminde kadınların karşılaştığı zorluklar ve toplumsal değişimler iç içe sunulmaktadır. Kitaba adını veren *Cemile* karakteri, gelenek ve göreneğe bir nevi meydan okuyarak, kadının sevme ve sevilme hakkını ve kendi geleceğini şekillendirme özgürlüğünü temsil eder. *İlk Öğretmenim*'de Altınay karakteri, ataerkil toplumda kadının eğitim hakkına ve kendi yaşamının kontrolünü elinde tutma hakkına vurgu yapar. *Yüz Yüze*'nin ana karakteri Seyde ise ruhsal direncin ve iyiliğin simgesi olarak öne çıkar. Bu üç ana karakter, Kırgız geleneklerine ve toplumsal normlara saygı duyan kadınlar olmakla birlikte, kendi mutluluğu, geleceği ya da kendi doğruları söz konusu olduğunda kendi kaderlerini belirleme noktasında benzerlik göstermektedir. Mevcut araştırmalarda bu karakterler genellikle ve sıklıkla sadece duygusal derinlikleri ya da toplumsal rolleri üzerinden ele alınmaktadır. Bu çalışma ise, Aytmatov'un edebiyatında kadının hem toplumsal bağlılık hem de bireysel özerklik arayışını eşzamanlı olarak sunarak çok katmanlı kimlik temsillerini ortaya koymaktadır.

Anahtar sözcükler: Cengiz Aytmatov, *Cemile*, *Yüz Yüze*, *İlk Öğretmenim*, edebiyatta kadın karakterler, edebiyatta kadın temsili

Women and Society in Chinghiz Aitmatov's Works:

Face To Face, The First Teacher, Jamila

Abstract Chingiz Aitmatov's childhood coincided with World War II. At a time when every able-bodied man bore arms at the front, he grew up witnessing the struggles and heavy burdens of women on the home front—experiences that left deep imprints on his psyche and laid the groundwork for the emergence of central female figures in his fiction. This study examines the women in *Jamila* and *Face to Face*—both set against the backdrop of wartime—and in *The First Teacher*, which addresses the establishment of Soviet rule in Kyrgyzstan; it investigates

these characters in light of the hardships endured on the WWII home front and the social transformations wrought by Soviet modernization to analyse the traditional Kyrgyz woman's social position. In these texts, the restrictive social norms, customs, and traditions of traditional Kyrgyz society are interwoven with the challenges and societal shifts faced by women during the war. The eponymous heroine of *Jamila* defiantly asserts her right to love and to shape her own future in defiance of customary mores; Altynai in *The First Teacher* embodies the struggle for educational access and personal agency within a patriarchal framework; and Seyde in *Face to Face* emerges as a symbol of spiritual resilience and moral compassion. These three main characters are women who respect Kyrgyz traditions and social norms, but they are similar in that they determine their own destiny when it comes to their own happiness, future, or their own truth. Although existing scholarship often confines these figures to their emotional depth or prescribed social roles, this study reveals how Aitmatov's literature simultaneously presents women's communal obligations and their quest for individual autonomy through complex, multilayered characterizations.

Keywords: *Jamila*, *Face to Face*, *The First Teacher*, female characters in literature, representation of women in literature

Giriş

Cengiz Aytmatov, eserleriyle yalnızca kendi kültürel coğrafyasında değil, dünya genelinde geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmış ve edebî mirasıyla uluslararası kabul görmüş saygın bir yazardır. Gapırov (2018), Aytmatov'un eserlerinin geniş kitleler tarafından sevilmesinin ve okunmasının nedenlerinin çeşitlilik gösterdiğini; yenilikçi ve yetenekli bir yazar olması, dünya klasikleri arasında yer alması, mükemmel bir senarist olması, 20'den fazla eserinin filme uyarlanmış olması ve oyunlarının birçok ülkede sahnelenen başarılı bir oyun yazarı olmasıyla özetlemektedir. Ayrıca, yazarın eserlerinin insanlara derinden hitap eden ve insanlığı garip bir biçimde kendine çeken bir özelliğe sahip olduğunu, okuyucuların ruhlarını hafifleten sıcak bir duyguyla sararken, bazen de endişe uyandırarak sorgulamaya iten eserler ortaya koyduğunu dile getirmektedir. *Kassandra Damgası* kitabının ön sözünü yazan Zolotova ise Aytmatov için "Onun satırları müziktir; duyulmalıdır. Ses dalgaları, aşkın ve ilahi kaygının gizemini taşır" demektedir (2003, s. 3). Yukarıdaki iki açıklama Aytmatov'u ve eserlerini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. İlave olarak Aytmatov'un "Bir insan için en zor şey, her gün insan kalabilmektir" sözü eserlerini ve kişiliğini yansıtmaları açısından eklenebilir. Eserlerinin insanlığımızı sorgulamak amacıyla yazıldığını ve

eserlerinden gördüğümüz üzere, insanlığa karşı olan sevgisiyle, suçlamalarda bulunmadığını ve insanlığı zaaflarıyla kabullendiğini söyleyebiliriz.

Neredeyse her açıdan çalışılan ve örnek alınan bir yazar olan Aytmatov'un eserleri, doğa-insan ilişkisi, insanlık, estetik, müzik, insanlığın geçmişi ve geleceği, toplumsal kültür, mitolojik unsurlar gibi birçok açıdan incelenmektedir. Bu çalışma, Cengiz Aytmatov'un üç seçilmiş eseri olan *Cemile*, *İlk Öğretmenim* ve *Yüz Yüze* üzerinden, Kırgız toplumunda kadının toplumsal konumunu incelemeyi amaçlamaktadır. Kadın-toplum ilişkisi ele alınırken, eserlerin yazıldığı tarihsel bağlam dikkate alınarak, geleneksel Kırgız toplum yapısı, Sovyet ideolojisinin toplumsal rollere etkisi ve savaş döneminde kadınların yaşadığı dönüşümler kapsamlı bir biçimde analiz edilecektir.

Araştırmada, nitel araştırma yaklaşımlarından biri olan doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Creswell'e (2018) göre doküman analizi, yazılı ya da görsel materyallerin incelenerek veri elde edilmesini sağlayan sistematik bir yöntemdir. Bu yöntemde belgeler belirli temalar altında sınıflandırılır ve yorumlanır (s. 250). Bu çalışmanın veri kaynağını, Aytmatov'un söz konusu eserleri ile bu eserlere yönelik yapılmış akademik değerlendirmeler oluşturmaktadır.

Makalenin ilk bölümünde, geleneksel Kırgız toplumu ve Sovyetler dönemi bağlamında Kırgız kadınının toplumsal konumu kısaca ele alınacaktır. Bunu takiben *Cemile*, *İlk Öğretmenim* ve *Yüz Yüze* adlı eserlerdeki kadın karakterler detaylı biçimde incelenecektir. Analiz sürecinde yalnızca karakter çözümlemeleriyle sınırlı kalınmayacak; aynı zamanda bu karakterlerin romandaki işlevleri, temsil ettikleri değerler ve içinde bulundukları sosyokültürel koşullar bağlamında kadının toplumdaki rolü derinlemesine irdelenecektir.

Geleneksel Kırgız Toplumunda Kadın

Ataerki toplumlarda, kültürel normlar doğrultusunda kadınların haklarının erkeklere kıyasla sınırlı olduğu bilinmektedir. Kırgız toplumunda hayvancılık ve göçebe yaşam koşulları, kadının ev içinde bağımsız olmalarına olanak sağlamıştır. Erkekler sosyal hayatın gereksinimleri ile ilgilenirken, kadınlar ev hayatı görevlerini üstlenmiş ve bu kapsamda evle ilgili konularda bağımsız kararlar almışlardır. Evin erkekleri, kararlarını eşleriyle istişare ederek alırlar; bu uygulama aile yapısının önemli bir unsurunu oluşturmaktadır. Kırgızların "Karısı iyiye, adam iyidir; vezir iyiye, Han iyidir"¹ ("Базыр жакшы – хан жакшы, аял жакшы – эр жакшы") atasözü, kadının ailedeki konumunu anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Hükümdarın devlet işlerinde veziriyle istişare etmesi gibi, aile içinde de evin erkeği eşiyle danışarak kararlar alır. Erkeğin başarılı ve iyi bir birey

¹Bu çalışmada kullanılan atasözlerinin tamamı sözlü kültür ürünüdür. Kırgız toplumunda yaygın biçimde bilinen, kuşaktan kuşağa aktarılan ve yazılı olmayan halk deyişlerinden oluşmaktadır. Atasözleri, yazarın kişisel bilgi birikimi ve toplumsal bellekteki ortak kullanım biçimlerine dayanılarak derlenmiştir.

olması, eşi ile doğrudan ilişkilendirilmektedir. “Kadın evin lütufudur” (“Аял уйдуу куту”) atasözü, kadının aile içindeki önemini vurgulamaktadır. Genel olarak, kadın ev işleri ve aile ile özdeşleştirilmekte; bu bağlamda aile içinde saygı duyulmakta ve değer verilmektedir.

Göçebe yaşam süren Kırgızların ekonomisinin büyük bölümünü doğal olarak hayvancılık oluşturmaktadır. Abramzon’un (1999) belirttiği gibi gelirin önemli kısmı Kırgız kadınlarının hayvansal ürünlerin işlenmesiyle elde edilmekteydi. İlkbahar ve sonbaharda erkekler tarafından kırılan koyun yünü kadınlar tarafından işlenerek iplikler eğrilirdi. İplikten çeşitli halılar, kıyafet, çuval, yurt için gerekli eşyalar yapılırdı (s. 354). Ayrıca, kısırakları, inekleri sağlamak, elde edilen süttten çeşitli süt ürünleri hazırlamak gibi hayvancılığın getirdiği fiziksel işler de bulunmaktadır. Kırgız toplumunda emek paylaşımının belirgin bir yapısı mevcuttur ve kadınların üstlendiği görevler, ailenin ekonomik durumunda önemli bir role sahip olduğu gözlemlenmektedir. Kırgız toplumunda kadınların emekçi rolü ve üretime katkıları dikkate değerdir; bu durum hem sosyal hem de ekonomik yapının şekillenmesinde kadın emeğinin önemini ortaya koymaktadır.

Eshmuradova (2017) yaptığı çalışmada Kırgız kadınlarının geleneksel toplumda hukuki haklarını ele almaktadır. Çalışmada toplumdaki kadınları ilgilendiren hukuki durumlar incelenmektedir. 1893 Tokmak (Kırgızistan’daki il ismi) Olağanüstü Kongresi kararlarının V. Bölümü’ne göre, bir kadına hakaret edene verilen para cezası ile bir erkeğe hakaret edene verilen para cezası eşit miktardadır. Ancak, ölüm meselesinde kadının hayatı daha az değerli olduğu görülmektedir. 1907 Prjevalski (Kırgızistan’daki il ismi) Olağanüstü Kongresinde alınan kararlara göre öldürülen bir erkek için öngörülen ceza 1 deve, 300 baş sığır ve 300 ruble iken; öldürülen bir kadın için öngörülen ceza 150 baş sığırdır. Kadınların istisnai durumlarda erkeklerle eşit derecede oy sahipliği olduğu da görülmektedir. 1867 tarihli Geçici Nizamname’nin 91. maddesine göre, kadın toprak sahipleri köy toplantılarında aktif oy kullanma hakkına sahiptirler. Ancak kadının toprak sahibi olması istisnai durumu oluşturmaktadır. Çünkü kadını evliliğinden önce babası temsil ederken, evliliğinden sonra kocası temsil etmektedir. Dul kadınlar, çocukları var ise, ölen kocasının akrabaları ile yaşayarak, evin yönetimine geçmektedir. Boşanma durumunda ise erkek tam hakka sahip iken, kadın için bu durum geçerli değildir. Kadının babası, abisi ya da erkek akrabası köy yöneticisine bildirir ve süreç o şekilde işlemektedir. Ancak kadının boşanma talep etme durumu nadiren ortaya çıkmaktadır. Çünkü çocuklarını kendisi ile beraber götüremez ve toplumdaki konumu zedelenecektir. Toplum tarafından olumlu karşılanmayan, yargılanan davranış olarak kabul edilmektedir. Kadının tek sığınağının ve dayanağının aile olduğu, varoluşunun aile kurmakla anlamlandırıldığı sürekli dile getirilir. Dolayısıyla ailesi ve çocukları olmayan kadın toplum tarafından açıkça başarısız ve değersiz olarak görülmektedir.

Cengiz Aytmatov ve Sovyetler Dönemi Kırgız Toplumunda Kadın

Cengiz Aytmatov'un çocukluğu, II. Dünya Savaşı yıllarına denk gelmektedir; silah tutabilen her erkeğin cephede olduğu, köylerde erkek nüfusunun neredeyse hiç kalmadığı, geride kalanların ise büyük mücadeleler verdiği zor bir savaş dönemidir. Annesi, babaannesi, teyzesi ve köydeki diğer kadınların savaş sırasında yaşadıkları acılar, üzerlerine düşen ağır yük ve gösterdikleri olağanüstü çaba, Aytmatov'u derinden etkilemiş ve yazarlık hayatında eserlerinin temelini oluşturmaktadır. *Yüz Yüze, Cemile, Sultan Murat, Toprak Ana* gibi eserleri bu deneyimlerin bir yansımasıdır. Sumarakov vd. (2018) "Büyük bir üzüntü ile derinden ağlayan anneleri korumak Aytmatov'un çalışmalarının temel konusudur" diyerek yazarın eserlerini tek cümlede bu şekilde aktarmaktadır (s. 36). Bu noktada yazarın, özellikle kadınların cephede savaşan erkeklerle eş değer bir mücadele verdiğine dikkat çektiğini ve bu konuyu eserlerine taşıdığını vurgulanabilir. Aytmatov (1979) savaş zamanındaki kadınlara olan duygularını şu sözlerle ifade etmektedir "Bir heykeltıraş olsaydım, hayatımı savaş dönemindeki kadınların görüntüsünü yaratmaya adanmıştım. Bu yüce heykel ile minnettarlık, hayranlık, gurur ve şefkat duygularını hepsini bir arada ifade etmeye çalışırdım" (s. 173).

Cengiz Aytmatov'un yazarlık kariyeri Sovyet döneminde (1950'lerden sonra) başlamıştır. Sovyet döneminde, geleneksel Kırgız toplumunda kadınların durumunu belirgin şekilde etkileyen önemli dönüşümler gözlemlenmektedir. "1936 yılında kabul edilen SSCB Anayasası kadınlara eşit siyasi ve ekonomik haklar tanımıştır." (Yasa, 1936, Arstanov ve diğerleri tarafından aktarıldı, 2024, s. 80) Sovyetler Birliği'nde kadınlar kolhozda² ve toplumdaki diğer işlerde çalışmaya başlamıştır. 1920-30 yıllarında okulların çoğalması ile Sovyetler Birliği kadınların kültürel faaliyetlere aktif katılmasını ve eğitim almasını zorunlu kılmıştır (Arstanov vd., 2024, s. 81). Kadınların toplumsal hayata ve üretime doğrudan karışması geleneksel Kırgız toplumuna ters düşmektedir. Geleneksel Kırgız toplumunda ev işi ile kadınlar, toplumdaki işler ile erkekler ilgilenmektedir. Sovyetler rejiminin getirdiği bu değişiklikler toplumsal yapıda dönüşüme sebep olmuştur. Kadınların iş gücüne katılımı, eğitim haklarının genişletilmesi sosyal yapıyı yeniden şekillendirmiştir. Bu dönüşüm, kadınların geleneksel aile içindeki rollerinden toplumsal alandaki katılımlarına kadar geniş bir etki alanına yayılmıştır.

Ele aldığımız Aytmatov eserlerinde yer alan kadın karakterler, geleneksel Kırgız toplumundaki kadınların konumlarını, Sovyetler Birliği'nin kuruluş sürecinde yaşanan bazı sosyopolitik, kültürel dönüşümlerin kadınlar üzerinde etkisini ve savaş dönemi kadın-toplum ilişkilerinin dinamiklerini temsil etmektedir.

² "Rusya'da köylülerin ortak olarak çalıştıkları tarım işletmesi" (bk. TDK)

Cemile, İlk Öğretmenim, Yüz Yüze Eserlerine Bakış

Cemile

Cemile Aytmatov'un ilk eseridir ve hikâyede II. Dünya Savaşı dönemi ele alınmaktadır. Neşeli ve hareketli Cemile, evlendikten üç ay sonra kocasının savaşa çağrılmasıyla, köyde kayınvalidesi ve kocasının küçük kardeşiyle birlikte yaşam mücadelesine girer ve tarlada ağır işlerde çalışmak zorunda kalır. Daniyar, savaşta sakatlandığı için köye dönen, içine kapanık, insanlarla muhatap olmayı tercih etmeyen eski bir askerdir. Hikâye bu iki gencin arasında sebepsizce aniden filizlenen aşkı ele alır. Cemile ataerkil ve asırlar boyu devam eden toplum geleneklerine karşı çıkarak, kalbinin sesini dinleyerek, sevmediği kocasının yerine cepheden dönen Daniyar'ı tercih eder. Ama bu tercih Cemile için zor bir tercihtir. Ya kocası hariç ailesinde herkes tarafından sevilmesine ve onları da sevmesine rağmen ihanet edecektir, ya da büyük bir sevgiye layık gördüğü, iç dünyasının güzelliğinden etkilendiği, kendisini gerçekten anlayabildiğini hissettiren, ona istediği şeyi verebilmiş Daniyar'ı unutacaktır.

Eser, 1958'de Kırgızistan'da ilk *Obon* ismi ile yayınlanmaya başladıktan sonra toplumun, eleştirmenlerin tepkileri ile karşılaşınca, Moskova'da *Cemile* ismi ile yayınlanmak zorunda kalmıştır (Mambetaliev, 2016, s. 1027). Yayınlandıktan sonra *Cemile* yazara dünya çapında ün getirmiştir. "21. yüzyılın en ünlü isimlerinden biri olan Louis Aragon Fransızcaya çevirerek, *Cemile*'ye 'En güzel aşk hikayesi' diyerek övgülerde bulunmuştur" (Pazılov, 2014). Arabova (2024) *Cemile* eseri için Cengiz Aytmatov'un bu öyküsünün özel atmosferini hafif bir üzüntü hissi ile özdeşleştirerek, memleketlerini terk edip, zorlu yollara çıkan Daniyar ve Cemile'nin savaşın zorlukları ve ardından gelen savaş sonrası sıkıntılarla yüzleşeceğini, ancak ikisinin yalnız olmadığını ve onlarla aşkın umut biçiminde eşlik ettiğini belirterek, öyküyü okuduktan sonra oluşan hislerini bu şekilde aktarmaktadır (s. 575). Bu his öyküyü tamamen tanımlamaktadır. Bir yandan mutlu son gibi gözüken öykü, aslında insanın ruhunda belirsiz bir üzüntü hissi de oluşturmaktadır.

İlk Öğretmenim

Eser, Kırgızistan'da Sovyet iktidarının oluşmaya başladığı zor dönemlerde, gençlerin özellikle de kadınların okumasına ve gelişmesine izin vermeyen ataerkil geleneklere karşı mücadeleyi anlatmaktadır. Olay örgüsünün merkezinde, askerliğini bitirdikten sonra ücra bir köye dönen ve kendi çabalarıyla köyün ilk okulunu kurma mücadelesini veren öğretmen Düşen yer almaktadır. Düşen, okuma yazmayı tam olarak bilmese de tutkuyla öğretmenlik yapar ve öğrencisi Altınay, onun bu özelliğinden etkilenip, minnet duymaktadır. Hikâye, bu iki karakter ve diğer öğrenciler arasındaki ilişkileri ele almaktadır. Düşen'in en büyük hayali, gençlerin eğitim alması ve bilimle yükselmesidir. Bu hayal, öğrencisi Altınay'ın akademik dünyada başarılı olmasıyla

gerçekleşir. Eser, bu gelecek için verilen çabaları ve karşılaşılan zorlukları anlatmaktadır.

Yüz Yüze

Savaşın sona ermesiyle birlikte, toplumun odak noktası zaferin nasıl kazanıldığı olmuş, ancak savaşın toplum, aileler ve bireyler üzerinde bıraktığı derin yaralar göz ardı edilmiştir. Aytmatov, *Yüz Yüze* eserinde savaştan kaçan bir askerin ve ailesinin trajedisini işleyerek bu ihmale dikkat çeker. Akmatalliev (2003), *Adam Aalam* (İnsan Evren) adlı çalışmasında Aytmatov'un eser yayımlanmadan önce bu temayı ele almanın doğurduğu kaygılarına yer verir; zira dönemin edebiyatı ideolojik baskılar nedeniyle ağırlıklı olarak zafer ve yurtseverlik ekseninde şekillenmişti ve bu konu Sovyet edebiyatı için yeniydi (s. 28). Ayrıca yazar, ilk baskıda Sovyet baskısının gereklilikleri doğrultusunda bazı hassas bölümleri çıkararak, 1991'deki yeni baskıda bu bölümleri geri eklemiştir. Bu bölümler Sovyetler Birliği'nde yaşanan mülksüzleştirme süreci ve İsmail'in annesinin ölüm sahnesidir. Aytmatov (1991) eserin güncellenmiş baskısının ön sözünde şunları ifade etmiştir:

Okuyucuya savaşın toplum, toplumsal ahlak ve vatandaşlık görevi açısından ne anlama geldiğini anlatmaya çalıştım. Aynı zamanda, bu adamın ve ailesinin trajedisini de göstermek istedim. Kişilik ile görev arasındaki çözümsüz anlaşmazlıktan kaçmak için elinden geleni yapan, bu çatışmadan kurtulmak için boşuna çabalayan insanları anlatmak istedim. (s. 4)

Eserde İsmail, savaştan kaçarak köyün dışında bir mağarada yaşamaya başlar. Karısı Seyde, hayatın tüm yükünü omuzlarında taşımakta, evde yemek yemeyerek yiyecekleri İsmail'e götürmekte, çocuğuna bakmakta ve kolhozda çalışmaktadır. İsmail'in savaştan kaçması Seyde'yi başta rahatsız etmemiş, hatta mutlu etmiştir. Ancak zamanla gelişen olaylar, Seyde'nin ruhunda çatışmalara sebep olur ve sonunda İsmail'in yetimlerden çaldığı inek, Seyde'nin onun aleyhine karar almasına neden olur. Chonmurunova (2018) "Aytmatov, Homer ve Shakespeare tarafından dile getirilen kadınların yüceliği, toplumun ahlaki temelini oluşturmaktadır" diyerek ifade etmektedir (s. 23). Burada aslında Chonmurunova'nın Seyde gibi kadın karakterlerden bahsettiği söylenebilir. Kitap, okuyucuya "Seyde'nin yerinde olsaydım ben ne yapardım?" sorusunu sordurarak ahlaki değerleri sorgulatmaktadır.

***Cemile, İlk Öğretmenim, Yüz Yüze* Eserlerinde Kadın Temsili: Toplumsal ve Kültürel Bağlam**

Cemile

Cemile karakterini yazar hikâyenin akışında yavaş yavaş açar, Cemile'yi tanımlayan özellikler eser boyunca birbirini tamamlamaya devam eder. Yazar, karakter olarak Cemile'yi genel anlamda şu şekilde betimlemektedir:

Çocukluğundan beri babasıyla birlikte yıldı peşinde koşuyordu. Belki bu yüzden biraz sert tabiatlı, erkek mizaçlı, hatta bazen biraz kaba idi. Erkek gibi de kuvvetliydi, canla başla çalışırdı. Komşularıyla iyi geçinmesini bilirdi ama, biri haksızlık edecek olsa, onunla dalaşmaya kalksa,

kaplan kesilirdi. Küfürde kimseden aşağı kalmazdı. Hatta bir erkeği hırpalamak için saçından yakaladığı bile olurdu. (Aytmatov, 2016, s.15)

Aytmatov, Cemile karakterini toplumun ideal kadın algısından bilinçli olarak ayrıştırmaktadır. “Erkek gibi” ifadesiyle cinsiyetçi kalıplara gönderme yapılmasına rağmen, bu tanımlama aslında okuyucunun zihninde Cemile’nin canlı ve güçlü imajını daha belirgin hâle getirmektedir. Daha doğrusu toplumca benimsenen bir kadın olmadığına vurgu yapılmaktadır. Cemile “Gerçekte büyüklerine karşı saygılıydı, onları dinliyordu. Ama yine de boyun eğmezdi” (Aytmatov, 2016, s. 16). Anlaşılmaktadır ki, Cemile, sert ve kaba yapısına rağmen saygısız değildir. Cemile Doğu toplumlarının ideal olarak gördüğü kadın özelliklerini taşımaz. Değil ideal olmak, toplumdaki sıradan kadınlarda olması beklenen standart özellikleri dahi taşımamaktadır. “Bazen hiç sebepsiz kahkaha ile ve çok yüksek sesle gülmeye başlardı. İşten dönerken yürümez, koşardı. Arkından atlayıp geçer, hiç sebep yokken kaynanalarından birini kucaklar, öperdi.” (Aytmatov, 2016, s. 18). Cemile, bahsettiğimiz gibi sert ve fiziki işlerde yeteneklidir; erkeklerle kıyaslanabilecek kadar güçlü olmasına rağmen, aynı zamanda oldukça güzel, cilveli, şakacı ve cana yakındır. Kırgızların ideallerine tam olarak uymasa da belirtmek gerekir ki Aytmatov Cemile karakterini idealize edilmiş bir biçimde tasvir etmiştir.

Eserde Cemile’nin evliliği, bazı geleneksel âdetlere dayalı olabilir; onun sevgi temelli ya da kendi tercihiyle gerçekleşmemiş olabileceği şu alıntıdan anlaşılmaktadır: “Söylentiye göre, bir ilkbahar günü at yarışında Sadık, Cemile’yi geçememiş, bu ona pek ağır gelmiş ve bu yüzden Cemile’yi kaçırmış. Ama, onların sevişerek evlendiklerini söyleyenler de vardı” (Aytmatov, 2016, s. 15). Kırgız toplumunda “Ala kaçuu” adı verilen kız kaçırma geleneği bulunmaktadır. Kaçırma eylemi rıza dışı gerçekleştirilebilmektedir. Kadın rızası olmadan kaçırılır ve evlenmeye zorlanır. Karataev ve Eraliev (2000), *Slovani kirgizskoi etnografii* (Kırgız Etnografyası Sözlükleri) adlı eserlerinde, kız kaçırma (ala kaçuu) geleneğinin üç temel biçiminden söz etmektedir. Birinci biçim, kadının rızası olmaksızın gerçekleştirilen zorla kaçırmadır. Bu tür uygulamalar, genellikle kadının ailesinin sert tepkisine yol açma ihtimaline karşı nadiren tercih edilir; zira bu tür bir eylem, kabileler arasında çatışma ve uzun süreli anlaşmazlıklara neden olabilmektedir. İkinci biçim, genç kadının rızasına dayansa da ailesinin onayı olmadan gerçekleşen kaçırmadır. Özellikle ataeril dönemde bu tür, toplumsal normlara karşı bireysel bir protesto biçimi olarak öne çıkar. Üçüncü biçim ise sözde kaçırmadır; bu durumda tarafların aileleri önceden anlaşarak, düğün masraflarını azaltmak ya da geleneksel evlilik beklentilerini sembolik düzeyde karşılamak amacıyla kaçırma mizansenini düzenler. Genç erkek, esasen karşılıklı rızaya dayalı bir birlikteliği, kaçırma biçiminde sunarak gerçekleştirmiş gibi davranır (Karataev & Eraliev, 2000). Eserde geçen söylentiler dikkate alındığında ise Cemile’nin durumu

birinci biçimle örtüşmektedir. Bu gelenek, günümüzde nadiren de olsa devam etmektedir, ancak artık bu eylem için hapis cezası öngörülmüştür. Kırgızistan Ceza Kanunu'nun 172. maddesi, "ala kachuu" (kadın kaçırma) uygulamasını suç saymaktadır. Bu maddeye göre, evlilik amacıyla bir kişiyi kaçırmak 5 ila 7 yıl hapis cezası ile cezalandırılırken, bir çocuğun evlilik amacıyla kaçırılması 7 ila 10 yıl hapis cezası ile cezalandırılmaktadır (Kırgız Cumhuriyeti, 2021, md. 172). Yeni katıldığı aile ne kadar iyi olursa olsun ve zamanla kocasını sevmeye başlama ihtimali bulunmasına rağmen, insan kaçırmak suçtur ve kişinin değerini, benliğini ve iradesini hiçe saymaktır. Örneğin, Cemile kaçırılmamış olsaydı, her şey çok daha farklı şekillerde gelişebilirdi. Yazar özellikle eserdeki bu detay ile yargılayarak olmasa da düşündürerek kız kaçırma sorununa dikkat çekmektedir. Anlaşılacağı üzere, kocası Sadık'ın Cemile ile aşağılandığını hissettiği için, egosunu tatmin etmek amacıyla evlenme ihtimali mevcuttur. Ataerkil toplumda erkek kadından üstündür ve oyunlarda bile kadına yenilmek utanç kaynağını oluşturmaktadır. Sıdıkova (2019) çalışmasında bu durumu "Kendisini rezil eden Sadık, Cemile'yi alıp kaçarak bu utancı üzerinden silecekti, Cemile üzerinde yine üstünlük bu şekilde sağlanmış oldu" diye yorumlamaktadır (s. 27).

Kaynanası Cemile'ye "Allah'a şükür, diyordu, iyi bir eve, hayırlı bir yuvaya düştün. Burada mutlu olacaksın. Bir kadını mutlu eden şey çocuk doğurmak ve bir evde bulunması gereken şeylere sahip olmaktır" der (Aytmatov, 2016, s. 17). Toplumda genel kabul görmüş algı itibarıyla, bir kadının ulaşabileceği en üst düzey mutluluğun, çocuk doğurmak ve bir aileye sahip olmak olduğu görülmektedir. Kırgız toplumunda ideal kadın akıllı, çalışkan, eşine destek olan ve saygı duyan kadın olarak bilinmektedir. Kız çocukları, çocukluklarından itibaren başka bir evin gelini olmaya hazırlanır ve gelecekteki konumunun, görevlerinin farkında olarak yetiştirilir. Alimbekov (2022) çalışmasında, kadınların çalışkanlığı, iffeti ve davranışları konusundaki yüksek taleplerin bugün de geçerliliğini koruduğunu dile getirmektedir. Köye yeni gelen gelinle ilgili ilk bilgiler, onun fiziksel görünümü veya diğer niteliklerinden ziyade, gelinlik vazifesini nasıl yerine getirdiği ve sergilediği davranış biçimleriyle ilgili söylentilerden oluşmaktadır (s. 490).

Dikkat edilecek diğer konu ise, toplumda kadın-erkek ilişkilerinde, tarafların birbirlerine karşı duygularını açıkça göstermelerinin ayıp kabul edilmesidir:

Tabii evde anne ve baba sağ iken, avılın aksakalları (ihtiyarları) ve yakın akrabalar varken en başta kadının adını anmak, hele mektubu onun adına yazmak hiç yakışık almaz, hatta herkesi şaşkına çeviren bir tuhafılık olurdu. Yalnız Sadık değil, kendine saygısı olan her erkek böyle düşünürdü. Bu durumun düzeltilecek bir yanı da yoktu. Âdet böyleydi ve bütün köy bunu pek tabii karşılardı. (Aytmatov, 2016, s.15)

Alıntıda belirtildiği gibi, Sadık kötü değil ama tipik bir Kırgız erkeğidir ve kadınlara olan bakış açısı da aynen o dönemin toplumsal normlarına uymaktadır. Kadına, herhangi bir kadına değil karısına duygusal yaklaşmak kendine saygısızlık derecesine indirgenmektedir. Toplumda böyle bir durumun

âdet olarak normal kabul edilmesi ile eserde Cemile'nin kırılma noktası arasında bağ oluşur. Cemile her zaman mektupta kendinden bahsedilmesini bekler ve aslında eşinden vazgeçmesinin sebeplerinden biri olarak bu âdet gösterilebilir. Tarlacı'nın (2017) çalışmasında belirttiği gibi "Eşi ne kadar geleneğe ve topluma uyarsa Cemile de bir o kadar geleneklerden farklı yaşamaktadır" (s. 193). Cemile için eşinden bir türlü gelmeyen sevgi belirtisi böyle âdetlerden her zaman daha önemlidir, ancak bu durum eşi için geçerli değildir. Cemile'nin istediği basit sevme ve sevilme hakkıdır ama bunu eşi ile asla yaşayamaz. Cemile karakterinin davranışı günümüzde de halen tartışılmaya devam etmektedir. Duyshebaeva, 2021 yılında yaptığı araştırmada, Cemile'nin eşini terk edip, Daniyar'la birlikte memleketlerini terk etmesini, okuyucuların nasıl değerlendirdiğini incelemiştir. Araştırmaya katılanların %45,2'si bu kararı "Cemile'nin kendi iradesi" olarak nitelendirmiştir. Bu, dikkate değer bir orandır. Ancak Duyshebaeva, oranı fazla bularak, gençler arasında aileye verilen değer azalmasına bağlamaktadır. Diğer %20,2'lik kısım ise "Cemile'nin seçimi hatalı" şeklinde cevap vermiştir. Geri kalan oranı eseri okumayanlar oluşturmaktadır (Duyshebaeva, 2021, s. 63-64). Bu noktada aslında yazar, Cemile karakteri aracılığıyla, kadınların temel sevme ve sevilme haklarına sahip olmalarının, toplumsal baskı nedeniyle ayıplanmadan yaşamasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır demek daha doğru olacaktır.

Eserde, savaş dönemi ve öncesinde kadınların toplumsal hayatta etkinliği gözlemlenmektedir. Özellikle savaş koşulları, geleneksel Kırgız kadınlarının toplumsal hayata entegrasyonunu hızlandırmıştır. Eserde, kadınlar kolhozda çalışmaktadır, ancak iş gücü yetersizliği nedeniyle sonradan Cemile çuvaları at arabasına yüklemek ve taşımakla görevlendirilir. Bu durum, özellikle kaynanası tarafından rahatsızlıkla karşılanmaktadır. "Kadınların çuval sırtlayıp araba yükledikleri nerde görülmüş? Hayır yavrum, olmaz, benim gelinimi rahat bırak. Her zaman yaptığı işleri yapsın yine." (Aytmатов, 2016, s. 13). Çuval taşımak, o koşullar altında üretim ve toplumsal sorumluluğun en belirgin ifadesi olarak öne çıkmaktadır. Kolhozda sadece kadınlar çalışmakta ve yapılan işlerin fiziksel yükü daha hafiftir. Çuval taşımak ise at arabası kullanmayı gerektirir ve özellikle kolhozda sadece kadınlarla çalışmanın ötesinde kadının toplumsal hayatta aktif rol almasını zorunlu kılar. Ek olarak Onbaşı Orozmat, Cemile'nin kaynanasını, Seyit ile birlikte çalışması ve Seyit'in Cemile'den sorumlu olması konusunda ikna eder. Seyit ile Cemile arasında belirgin bir yaş farkı bulunmamakla birlikte, Seyit, Cemile'den daha gençtir. Geleneksel toplumda, kadının toplumsal konumunun bir erkek figürü aracılığıyla temsil edildiği, *Cemile'de* de böylece gözler önüne serilmektedir.

Diğer önemli bir nokta ise savaş döneminde köydeki erkeklerin kadınlara olan saygısızlığıdır. "O zamanlar köyde pek az erkek vardı. Bundan yararlanan bazı delikanlılar kadınlara küstahça davranıyor, onlara tepeden bakıyorlardı: Kadınlarla düşüp kalkmak mı istiyorsun, parmağını kaldır,

yeter, hangisi olsa peşinden koşup gelir, diyorlardı” (Aytmatov, 2016, s. 19). Aytmatov, savaş zamanında kadınların, erkekler için bile zor olan işleri üstlendiğini ve ailedeki tüm yükün onların omuzlarında olduğunu hep vurgulamıştır. Savaşta yaralanıp köylerine dönmüş erkeklerin, kadınlara minnet duymak yerine, onlara karşı saygısızca davranmalarına dikkat çektiğini görüyoruz. Aşağıda ise kadınların yaptığı işlerin ağırlığı Seyit tarafından dile getirilmektedir. “Hâlâ unutamıyorum. Omuzlayıp taşıdığım çuvalar pek ağırdı.”, “(...) Kadınlar da bu ağır işleri yaptıklarına göre benim isyan etmeye hakkım yoktu.” (Aytmatov, 2016, s. 19) Kadınlar savaşa göndermek için buğday çuvalarını taşırlar, bu fiziksel olarak güçlü bir adam için bile ağır bir yüküdür. Cemile ve diğer kadınlar, çocuklar, ihtiyarlar bu buğdayları taşır, öğütür, biçerler. Seyit kadınlar yapıyorsa isyan edemeyeceğini söylemektedir. Fiziksel güç olarak Cemile’den belki daha güçlüdür ama Cemile her zaman Seyit’e destek olur. Diğer kadınlar da şikâyet edip asla yapamam edemem demezler, ses çıkarmazlar. Savaşın yükünü azaltarak, savaşta olanların hayatta kalması için elinden geleni yapmaktadırlar.

İlk Öğretmenim

İlk Öğretmenim eserinde Altınay, ana karakterlerden biri olarak karşımıza çıkar. Eserde Öğretmen Düşen’in ön plana çıkmasına karşın, Altınay da dikkate değer bir karakterdir. Altınay, Cemile gibi canlı, neşeli, hakkını yedirmeyen bir karakter değildir. Yetim olmasından kaynaklı kaba insanların azarlarına alışkın, çekingen bir genç kızdır. Ama Altınay’ın bir şeye inandığı zaman kolaylıkla kararlar alabilen yapıya sahip güçlü bir karakter olduğunu aşağıda gözlemleyebiliriz:

Bunun üzerine çadırın bir kenarından toprağı kazmaya başladım. Giriştiğim işin sonunun gelmeyeceğini bile bile kazıyordum. O andaki tek düşüncem, ne pahasına olursa olsun buradan kaçıp kurtulmaktı. O herifin kütük gibi yatıp horlamasına katlanmaktansa ölmek bin kere iyiydi. Özgürlüğüm için dövüşe dövüşe ölmek, boyun eğmemek istiyordum. Kuma! Bu sözcükten tiksiniyorum. Hangi karanlık çağda, kim düşünmüştü bu iğrenç sözü? Ruhuyla, gövdesiyle köle olan ikinci kadının durumundan daha aşağılık ne olabilirdi? Ey mutsuz kadınlar! Ey, insanlık onurlarını yitirmiş, aşağılanmış, sefilce yaşamış kadınların ruhları, kalkın mezarlarınızdan! Kalkın ey acı çekmiş zavallılar, o çağların karanlığı sizinle birlikte silkinsin! Yazgısı sizinkinin aynı olan sonuncu kuma söylüyor bunu size!... (Aytmatov, 2020, s. 57-58)

Bu alıntıda, Altınay’ın zorla ve kaçırılarak evlendirildiği yaşlı adamın evinden kaçmaya çalıştığı sahne resmedilmektedir. Altınay bu durumu kabul edemez. Burada çağın karanlığı, bu çağda kuma olan kadınların durumu tasvir edilmektedir. Ertesi gün Altınay, Düşen tarafından kurtarılır ama kurtarılmış olmasa dahi özgürlüğü için kaçmak konusunda yeterince kararlı olduğu eserde anlaşılmaktadır.

Bu eserde, ala kaçu (kız kaçırma) geleneğinin yol açtığı kötülükler doğrudan gözler önüne serilmiştir. Yengesi, Altınay’ı, hiçbir şey söylemeden ve kendi malıymışçasına okumasın diye döverecek evlendirir. Altınay’ın bu durumda hiçbir söz hakkı olmadığı da açıkça anlaşılmaktadır. Yengenin bu

davranışı, sadece Altınay’a duyduğu sevgisizliği değil, aynı zamanda geleneksel değerlere bağlılığını ve kız çocuklarının eğitime yönelik olumsuz tutumunu da yansıtmaktadır. Geleneksel değerlere bağlı yengesi, kız çocuğunun okumasını yanlış bulmaktadır; çünkü her iki cinsiyet için toplum tarafından belirlenen farklı beklentiler mevcuttur. Kırgız toplumunda “Geleneksel değerler doğrultusunda, çocuklar sosyalleşme süreciyle cinsiyet rollerini benimserler. Bu süreçte kız ve erkek çocuklar, cinsiyetlerine uygun özellikleri, değerleri, inançları ve toplumun onayladığı davranışları edinirler.” (Alimbekov, 2022, s. 492) Altınay’ın sınıfta, diğer erkek çocuklarla birlikte yalnızca yetişkin erkek öğretmen Düşen ile vakit geçirmesi, toplumun benimsediği normların dışına çıktığı için yengesini endişelendirmektedir. Bunun yanı sıra, kadının yerinin toplum yerine aile içinde olması ve okula gitmenin toplumsal hayata katılmak anlamına geldiği inancıyla ilişkilendirilebilir.

O dönemde, geleneksel toplumda bazı kadınların yaşadığı acı deneyimler, evlendirildiği adamın ilk karısı tarafından da şu şekilde betimlenmektedir:

Biz hareket ettikten az sonra arkamızdan vahşi bir çığlık koptu, peşimizden koşarak gelen kara yüzlü kadın atmıştı bu insan sesine benzemeyen çığlığı. Kocasının üstüne deli gibi saldırarak elindeki taşı vurduğu gibi başındaki tilki kürkünden kalpağı düşürdü. "Al sana, canavar! Kanımı emip kuruttuğun için! Bana iyi gün göstermediğin için! Elimden sağ kurtulamayacaksın, canavar herif!" Kırk yıldır acı çektiği halde bir an olsun başkaldırmamıştı herhalde. Ama yüreğinde biriken bütün kini kusuyordu şimdi. Kadının attığı çığlıklar boğazın kayalarında yankılanıyordu. Atın bir o yanında, bir bu yanında koşuyor; eline geçirdiği taşları, kesekleri, öküz tezeklerini alıp alıp korkuyla eğilen kocasının başına savuruyordu. (Aytmatov, 2020, s. 60)

Bu sahnede, kadının 40 yıl boyunca hiçbir hakka sahip olmadan köle gibi yaşadığı ve toplum tarafından değersizleştirildiği bir hayatın birikmiş acısına tanık oluyoruz. O dönemde boşanma hakkı yoktu denilebilir. Kocasını hayatta olduğu sürece aileyi terk etmek toplum tarafından dışlanmasına ve kimsesiz kalmasına sebep olurdu. Eshmuradova (2017), geleneksel Kırgız toplumunda boşanma hakkını ele aldığı çalışmada, kadının evlenmeden önce babası veya erkek kardeşleri tarafından temsil edildiğini; evlendikten sonra ise kocası tarafından temsil edildiğini belirtmektedir. Boşanma sürecinde, kadının boşanma talebini iletebilmesi için erkek akrabaları aracılığıyla köy yöneticisine bildirim yapması gerekmektedir. Ancak, kadının boşanmasının nadir görülmesinin nedenlerinden biri, çocukların erkek tarafında kalacağı ve boşanmanın kadının ailesi (baba, kardeşler) tarafından onaylanmadığı durumların söz konusu olmasıdır. Ayrıca, eserde kadının çocuk sahibi olamaması durumu da vurgulanmaktadır, oysa Kırgız toplumunda çocuksuz aile tam aile değildir. İdeal aile çok çocuklu ailedir. Kırgız toplumunda “Çocuklu ev pazar, çocuksuz ev mezar” (“Балалуу үй — базар, баласыз үй — мазар”). “Doğurmayan kadından yavrulu keçi daha iyidir” (“Туубаган катындан улактуу эчки артык”) atasözleri çocuk sahibi olamayan kadınların durumunu aktarmaktadır. Kadının çocuk sahibi olamama durumu, ev içinde saygı görmeme ve kötü muameleye maruz kalma riskinin artmasıyla ilişkilendirilebilir. Eshmuradova (2017) çalışmada, eğer kadın çocuk sahibi

olamıyor veya herhangi bir fiziksel ya da psikolojik engeli bulunuyorsa, erkeğin karısını ailesine geri gönderme hakkına sahip olduğunu ya da yeniden evlenebileceğini belirtmektedir. İslamiyet öncesi dönemde de Kırgız toplumunda çok eşlilik gözlemlenmekle birlikte, bu durum esas olarak yüksek makama sahip veya zengin erkekler arasında görülmektedir; zira erkek, evlendiği her kadının ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Eserde ise, evleneceği adamın ilk karısından çocuk sahibi olunamamasına bağlı olarak, Altınay'ın kuma olmasına karar verilir.

Eserde, Altınay'ın evlendirileceği adamın ilk eşi evlendikten 40 yıl sonra kocası tutuklanınca ancak özgürlüğe ulaşabilmiştir ve yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere zorlu bir hayat geçirdiği görülmektedir. Bu eserde yazar, bazı gelenek ve toplumsal normların aile yapısına ve kadınlara zarar verme biçimini hikâyenin ana teması olarak ele alarak bu sorunlara dikkat çekmektedir. Ataerkil yapının kadınların yaşamındaki baskıcı rolü, doğrudan olmasa da dolaylı biçimde eleştirilmekte, eserin toplumsal cinsiyet rollerine yönelik sorgulamaları aracılığıyla dönemin sosyal yapısının eleştirel bir yansıması sunulmaktadır.

Yüz Yüze

Seyde, hikâyenin ana karakteridir. Kocasını savaştan dönünce başta çok mutlu olur, ancak zaman zaman içten içe suçluluk duygusuyla boğuşur. Ama Seyde “Bir erkek ne yaptığını ne yapacağını bilir” diye kendini avutur (Aytmatov, 2020, s. 16). Seyde, geleneksel dayanıklı ve emekçi Kırgız kadınının özelliklerini taşır; ağır yükleri omuzlar, eşini şüphesiz destekler ve çevresindeki zorluklara rağmen şikâyet etmeden hizmetini sürdürür. Geceleri uyumaz, İsmail'in kıyafetlerini yıkar, yemek yapar. Kaynanası ile İsmail'in yediklerinden arda kalan artıklarla beslenirler. Gündüz ise, zor şartlarda tarlada çalışır. Eserde, Seyde'nin âdetlere ve toplumsal normlara bağlı olduğu çok net görülmektedir. Kocasını savaşa gittiğinde, kaynanasına bakmaya devam eder. Kırgızlarda, kocasının ölmesi ve benzeri durumunda gelin evine geri gönderilmez; aksine, kocasının evinde ve kocasının ailesi, akrabaları ile birlikte yaşamaya devam eder. Örneğin, İsmail ilk geldiği zaman pencere camına vurduğunda, Seyde: ““Kaynanamın oğlu! Kaynanamın oğlu!” diye mırıldandı. Sonra kendini tutamayıp, örf ve âdeti unutarak ‘İsmail’ dedi ve başladı ağlamaya.” (Aytmatov, 2020, s. 16) şeklindeki cümlelerde görüldüğü gibi, Seyde'nin geleneklere, âdetlere olan saygısı anlaşılmaktadır. Kırgız toplumunda kocasına ve kocasının akrabalarına isimleriyle hitap etmeme geleneği, atalardan miras alınan, terbiye ve ahlak düzeyinin göstergelerinden biridir. Kocasının ismini akrabaların yanında söylemek saygısızlık belirtisidir (Bokoeva, 2022, s. 778). Seyde evde kaynanası uyuyor ve yalnız olmasına rağmen kocasına ilk ismiyle hitap etmez. Bu detay, Seyde'nin geleneklere olan bağlılığının ne kadar güçlü olduğunu açıkça göstermektedir.

Hikâyede, gelenek görenek, toplumsal norm ve kadın ilişkilerine çok yer verilmemekte, daha çok savaş zamanında kadınların ve geride kalanların gösterdikleri çaba ve taşıdıkları yükler sık sık vurgulanmaktadır. “İlkbahar yaklaşırken köyde ekmek sıkıntısı iyice arttı. Artuklarla, bulabildikleriyle yetinmeye çalışıyorlardı. Herkesin ağzında aynı sözler vardı: “Şu inekler bir doğursa” diye dua ediyor, ya da “Arpa ürününü bir kaldırsak, ardından hemen buğday gelir” diyorlardı. Ama söylemek kolay, dayanmak güçtü. İlkbahara girerken hayvanlar iyice zayıflıyor, kaburgaları sayılıyordu.” (Aytmatov, 2020, s. 46). Köylerde açlık hüküm sürmektedir, ek olarak bu ve diğer zorluklardan en çok etkilenenler de kadınlar olmaktadır:

Bana kim yardım etsin? Evin erkeği gideli hiçbir şeyde hevesim kalmadı. Kendini benim yerime koy da bak! Kolhozda bir sürü iş var, sonra çocuklara yiyecek bulmaya çalışıyorum. Bu yetmiyormuş gibi Seyde ve ben cepheden hiç mektup alamıyoruz. Yaşıyorlar mı, öldüler mi Allah bilir! Böyle olunca ağaçlarla meşgul olmaya da zaman ve istek kalmıyor. (Aytmatov, 2020, s. 31)

İki alıntıdan da anlaşılacağı üzere savaşın maddi ve manevi zararı ölçülemeyecek kadar büyüktür. Eserde, Seyde’nin taşıdığı bu yüklerle ilave olarak kocasının savaştan kaçıp geldiği için hissettiği suçluluk duygusu da eklenir. Sonunda Seyde, ineğin İsmail tarafından çalındığını öğrenmesi ile kocasının yerini askerlere gösterir. Savaşın ailelere ve topluma verdiği zarar, bir aile üzerinden Seyde karakteri aracılığı ile bu şekilde aktarılmaktadır.

Seyde ve toplum ilişkisine gelirsek Seyde, toplum karşısında kocası savaştan kaçtığı için vicdan azabı çeker, çünkü herkesin aileleri savaşta ölmektedir. Genel okuyucu algısına göre, Cemile’nin eşine ihanetinin temelinde kişisel mutluluk arayışı yer alırken, Seyde’nin eşine ihanetinin ardında topluma karşı hissettiği sorumluluk duygusu bulunmaktadır. Bu sebeple, Seyde toplumca kabul gören karakter olarak bilinir. Aslında burada toplumsal sorumlulukların yanı sıra, Seyde’nin iyi ve kötü ayrımı bireyseldir, insanı insan yapan özelliklere biçtiği değerdir demek daha doğru olacaktır.

Aytmatov, eserlerinde Sovyetler Birliği’nde ve savaş dönemindeki geleneksel Kırgız toplumunun durumunu kadın karakterler üzerinden aktarmayı tercih etmiştir. Değişen toplumda en çok etkilenen kadınlar olmuştur. Savaşın etkileri ve Sovyet döneminde uygulamaya konulan bazı yasalar doğrultusunda, geleneksel olarak ev işleriyle özdeşleştirilen Kırgız kadınları, toplumsal alanda daha aktif rol almaya başlamıştır. Bu dönüşüm, geleneksel Kırgız toplum düzeninde önemli değişimlere yol açmıştır.

Ele alınan eserlerde bazı toplumsal norm ve geleneklerin kadınlar üzerindeki etkisi gözler önüne serilmektedir. Örneğin ala kaçuu (kız kaçırma) geleneği *Cemile* ve *İlk Öğretmenim* eserlerinin ikisinde de ele alınmaktadır. *İlk Öğretmenim* eserinde, ala kaçuu geleneğinin yıkıcı etkileri başarılı bir biçimde ortaya konulmaktadır. Toplumda çiftin birbirine sevgi göstermesinin ayıplandığı durum *Cemile* eserinde ele alınmakta ve Cemile karakterinin kabullenemediği bir durum olarak ortaya

konmaktadır. *Cemile* ve *Yüz Yüze* eserlerinde savaş dönemi kadınların yaşadığı zorluklar ve üzerlerindeki baskı irdelenmektedir. Sovyetlerde kadının toplumdaki konumunun değişimi ve eğitim için verdiği çaba Altınay karakteri ile tasvir edilmiştir. Yaşanan tüm acı ve zorluklara rağmen Altınay ideallerini değiştirmez, kararlı ve bilginin peşinde koşarak okumak için verdiği çaba sonucunda Ulusal Bilimler Akademisi'nin bir üyesi olur. Lee Lee (2019), Altınay için "Bilgi ile kaderini değiştirebileceğine inanmıştır." diyerek karakterin özünü etkili biçimde yansıtmaktadır (s. 75). Belirtmek gerekir ki incelediğimiz kadın karakterler tamamen geleneksel Kırgız toplumuna zıt karakterler değildir. Yazar, eserinde aileye, kadına zarar verebilecek bazı toplumsal normları, gelenek ve âdetleri ele almaktadır. Ele alınan karakterler geleneklere ve toplumsal normlara saygı duyup, uyum sağlamalarına rağmen kendi doğrusu, kendi geleceği, kendi mutluluğu söz konusu olduğunda bir birey olarak kendi kaderlerini kendileri belirler.

Sonuç

Aytmatov, ilham verici, güzel ve nazik, sevgi ve umut dolu, duygusal fakat aynı zamanda azimli, vicdanlı, ideallerine bağlı, kararlı ve ruhsal açıdan güçlü kadın karakterler yaratmıştır. Hatta savaş zamanında fiziksel güç açısından erkeklerden geri kalmayan bu karakterler, Kırgız geleneklerine saygı duyan, ailenin temelini oluşturan kadınlardır. Yazarın bu yaklaşımı onu özel kılar, çünkü kadın karakterleri sadece duygusal, güzel ve nazik olmakla değil, aynı zamanda bir birey olarak sahip olunması gereken niteliklerle tasvir etmiştir. Yazarın bakış açısına göre, kadının üstünlüğü, kadınlara has özellikleri barındırmasından fazla olarak erkeklere has nitelikleri de barındırmasında yatmaktadır.

Aytmatov, İkinci Dünya Savaşı'nı ve Sovyetler Birliği'nin yol açtığı toplumsal dönüşümleri anlatılarının arka planında kurgulayarak, kadın ile toplum arasındaki ilişkiye odaklanır. Bu bağlamda, incelenen üç eserdeki kadın karakterler, yalnızca taşıdıkları olumlu kişisel nitelikleriyle değil, aynı zamanda temsil ettikleri toplumsal ve bireysel dönüşümleriyle de dikkat çekmektedir. Söz konusu karakterler, kendi kaderi, mutluluğu, geleceği ve kendi doğrusu söz konusu olduğunda, geleneklerin ötesine geçebilen kadınlardır.

Cemile karakteri kadının sevme-sevilme hakkını ve toplumsal normlara meydan okuyarak kendi kaderini şekillendirme özgürlüğünü temsil eder. *Cemile*, okurlar ve eleştirmenler tarafından sıkça eleştirilen bir karakterdir. Bu durum, *Cemile*'nin dönemin toplumsal normlarından sapma gösteren davranışları nedeniyle beklenen bir sonuçtur. Seyde karakteri ise, geleneksel Kırgız kadını özelliklerini taşıyan ve kaderinde yazılanı ses çıkarmadan yaşamaya razı bir karakterdir. Geleneksel Kırgız kadınlarının bu özelliği, yazarın eserinde önemli rol oynamaktadır. Seyde'yi özel kılan ise onun kararlılığı ve ahlaki açıdan doğru olanı tereddüt etmeden yapmasıdır. Altınay, Sovyet

Birliği'nin şekillenmeye başladığı dönemde, ücra bir köyde eğitim görmek için büyük çaba sarf eden bir karakterdir. Geleneksel değerlerin ve ataerkil yapının dayattığı baskılarla mücadele eden Altınay, zorlu koşullar altında hayallerine ulaşmak için gösterdiği direnç ve azmi ile dönemin toplumsal normlarına karşı bir duruş sergilemektedir. Bu karakterler aracılığıyla Aytmatov, kadınların yalnızca sessiz emeklerini ve toplumsal sorumluluklarını değil, aynı zamanda öznel duruşlarını ve benlik inşa süreçlerini de görünür kılar. Bu  er evede Aytmatov'un kadın temsilleri hem toplumsal bağlılık hem de bireysel iradeyi aynı anda yansıtan çok katmanlı ve dinamik kimlik örüntüleri sunar.

Kaynaklar

- Abramzon, S. M. (1999). *Izbrannye trudy po istorii kirgizov i Kirgyzstana* [Kırgızların ve Kırgızistan'ın Tarihine Dair Seçilmiş Eserler]. Bishkek.
- Aitmatov, Ch. T. (1979). *Otvet' sam sebe. V soavtorstve s zemley i vodoi...: Ocherki, stat'i, besedy, interv'yū* [Kendine cevap ver. Toprak ve suyla ortak yazarlıkta...: Denemeler, makaleler, söyleřiler, röportajlar]. (2. baskı). Frunze: Kirgyzstan.
- Akmataliev, A. (2013). *Chingiz Aitmatov: Chelovek i Vseleennaya* [Cengiz Aytmatov: İnsan ve Evren]. İlim.
- Alimbekov, A., & Koilubaeva, B. (2022). Ideas and experience of education of gender-role culture in traditional Kyrgyz society. *Bulletin of Science and Practice*, 8(12), 487-493, <https://doi.org/10.33619/2414-2948/85/61>.
- Arabova, F. I. K. (2024). *Obrazы zhenshchin v tvorchestve Ch. T. Aitmatova* [C. T. Aytmatov'un eserlerinde kadın imgeleri]. *Science and Innovation*, 3(Special Issue 19), 574-576, <https://doi.org/10.5281/zenodo.10819332>.
- Arstanov, S. A & Alizhan kyzy, A. (2024). The role of women in the social, political and cultural life of Soviyet Kyrgyzstan. *Journal of Osh State University. History*, 2(5), 77-83, [https://doi.org/10.52754/1694867X_2024_2\(5\)_12](https://doi.org/10.52754/1694867X_2024_2(5)_12).
- Aytmatov, C. (2020). * lk  ğretmenim* (M.  zg l,  ev.). Nora Kitap.
- Aytmatov, C. (1991). *Litsom k litsu [Y z y ze]*. Frunze.
- Aytmatov, C. (2020). *Y z Y ze*. (R.  zdek,  ev.).  t ken Neşriyat.
- Aytmatov, C. (2016). *Cemile* (R.  zdek,  ev.).  t ken Neşriyat.
- Bokoeva, Zh. (2022). The place of national culture in works of Ch. Aitmatov (Based on the *Face-to-Face* novel). *Bulletin of Science and Practice*, 8(6), 774-780, <https://doi.org/10.33619/2414-2948/79/89>.
- Chonmurunova, N. J. (2018). *Koncept "zhenshchina" v konceptsphere Ch. Aitmatova* [C. Aytmatov'un konsepstosferinde "kadın" kavramı]. *International Academy Journal Web of Scholar*, 4(3[21]), 20-24.
- Creswell, J. W. (2018). *Educational research: Planning, conducting, and evaluating quantitative and qualitative research* (6th ed.). Pearson.
- Duyshebaeva, A. (2021). Psychological analysis on the image of the main heroine of Ch. Aitmatov's story «Jamilā». *Bulletin of Bishkek State University*, 1(55), 62-65, https://doi.org/10.35254/bhu/16948130_2021_55_62.
- Eshmuradova N, D. (2017). Legal status of women in Kyrgyz traditional society. *Interactive science*, (13), 183-186, <https://doi.org/10.21661/r-118268>.
- Gapırov, M. (2018, 24 Ekim). V chem sekret vsemirnoy slavy Chingiza Aitmatova? [Cengiz Aytmatov'un dünya  apındaki ş hretinin sırrı nedir?]. *Azattyk*, <https://rus.azattyk.org/a/29562849.html>.

- Kırgız Cumhuriyeti. (2021). *Kırgız Cumhuriyeti Ceza Kanunu No. 127, 28 Ekim 2021 tarihli*. Bişkek.
- Lee Lee. (2019). The female characters in the prose of Aitmatov. *Bulletin of Kyrgyz State University*, 2(4), 73-77, DOI 10.33514/1694-7851-2019-2-73-77
- Mambetaliev, K, İ. (2016). For the article «Chingiz Aitmatov in The Context of Problem Research Artist and Thinker». *International Journal of Applied and Fundamental Research*, 4(5),1024-1027.
- Pazılov, A. (2014). Posleslovie k «predisloviyu» Aragona [Aragon'un önsözü'ne sonsöz]. *Kırgızistan'ın Yeni Edebiyatı*, <http://www.literatura.kg/articles/?aid=2096>.
- Sıdkova, Ç. (2019). Cengiz Aytmatov'un "Cemile" ve "Yüz yüze" eserlerinde cinsiyet klişeleri. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 13, 23-33.
- Sumarokov, L. I., & Sumarokova, O. L. (2018). *Chingiz Aitmatov — Chelovek-Vsennaya* [Cengiz Aytmatov — Evrenin İnsanı]. *Herald of the Library Assembly of Eurasia Scientific-Practical Journal*, 4, 34-37.
- Tarlacı, O. (2017). Cengiz Aytmatov'un "Cemile" adlı hikâyesinde "kadın algısı". *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 189-198.
- Zolotova, A. (2003). *Chingiz Aitmatov — stroki zhizni* [Cengiz Aytmatov — Hayat Çizgileri]. C. Aitmatov (Der.), *Tavro Kassandry* [Kassandra Damgası] (s. 3-14). Moskova: Molodaia Gvardia.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 9, Haziran/June 2025)

Çarşı ve Mahalle Bekçilerinin İş ve Yaşam Doyumu İlişkisi*

Cemal CİHAN

Dr.

cemalcihan35@hotmail.com

 ORCID 0000-0002-8576-3626

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 07.05.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 11.06.2025

Atıf/Citation

Cihan, Cemal (2025). Çarşı ve Mahalle Bekçilerinin İş ve Yaşam Doyumu İlişkisi. *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 158-179.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

* Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Ana Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Barış Seçer danışmanlığında yazar tarafından 2025 yılında hazırlanan *Çarşı ve Mahalle Bekçilerinin İş ve Yaşam Doyumu İlişkisi* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Öz Çarşı ve mahalle bekçileri, toplumun güvenliğini sağlamak ve kamu düzenini korumak adına önemli bir rol üstlenmektedir. Bekçilerin iş yükü, uzun çalışma saatleri, sosyal yaşam kısıtlamaları ve mesleğin getirdiği psikolojik baskılar gibi unsurlar, iş ve yaşam doyumlarını etkileyen temel faktörler arasında yer almaktadır. Bunun yanı sıra, bekçilerin mesleki tatminleri ve toplumda sağladıkları güvenlik algısı, işlerinden duydukları memnuniyetin önemli bir belirleyicisi olarak görülmektedir. Ancak, bu mesleğin gerektirdiği uzun çalışma saatleri, fiziksel ve psikolojik zorluklar, sosyal yaşamı sınırlayan koşullar gibi faktörlerin, bekçilerin iş ve yaşam doyumu üzerindeki etkileri yeterince araştırılmamıştır. Bu araştırmanın temel amacı, çarşı ve mahalle bekçilerinin iş doyumu ve yaşam doyumu arasındaki ilişkiyi inceleyerek, bu iki kavramı etkileyen demografik faktörleri belirlemektir. Özellikle yaş, medeni durum, çocuk sahibi olma durumu, eğitim seviyesi ve çalışma süresi gibi değişkenlerin, bekçilerin iş ve yaşam doyumu üzerindeki etkileri analiz edilerek, mesleki memnuniyetlerini artırabilecek unsurlar ortaya konulacaktır. Araştırma, bekçilerin iş doyumlarının mesleki performanslarına, motivasyonlarına ve genel refah seviyelerine nasıl yansıdığını anlamayı hedeflemektedir. Aynı zamanda, bekçilerin yaşam doyumlarının mesleki tatminle nasıl ilişkili olduğu ve hangi faktörlerden etkilendiği de değerlendirilecektir. Bu çalışma, çarşı ve mahalle bekçilerinin iş ve yaşam doyumlarına yönelik bilimsel veriler sunarak, güvenlik sektöründeki çalışma koşullarının iyileştirilmesine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca, elde edilen bulgular doğrultusunda, ilgili meslek grubunun iş doyumunu ve yaşam kalitesini artırmaya yönelik öneriler geliştirilmesine zemin hazırlayacaktır. Araştırma sonuçları, iş doyumu ile yaşam doyumu arasında güçlü bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle daha iyi çalışma koşulları, sosyal destek mekanizmaları ve motivasyon unsurlarının güçlendirilmesi, bekçilerin iş performansını ve genel mutluluk düzeylerini artırmada önemli bir rol oynamaktadır. Araştırma sonuçlarına dayalı olarak, bekçilerin daha verimli ve memnun bir şekilde çalışabilmesi için gerekli iyileştirme alanlarının belirlenmesi ve bu doğrultuda öneriler geliştirilmesi gerekmektedir.

Anahtar sözcükler: Çarşı ve mahalle bekçileri, iş doyumu, yaşam doyumu

The Relationship Between Job and Life Satisfaction of Urban and Neighborhood Watchmen

Abstract Urban and neighborhood watchmen play an important role in ensuring the security of society and maintaining public order. Factors such as the workload of watchmen, long working hours, social life restrictions, and psychological pressures directly impact their job and life satisfaction. In addition, the professional satisfaction of watchmen and the perception of security

they provide in society are considered as important determinants of their job satisfaction. However, the effects of factors such as long working hours, physical and psychological difficulties required by this profession, and conditions that limit social life on the job and life satisfaction of watchmen have not been sufficiently investigated. The main purpose of this research is to examine the relationship between the job satisfaction and life satisfaction of market and neighborhood watchmen and to determine the demographic factors affecting these two concepts. In particular, the effects of variables such as age, marital status, having children, level of education and working hours on the job and life satisfaction of watchmen will be analyzed and the factors that can increase their job satisfaction will be revealed. The research aims to understand how the job satisfaction of the guards is reflected in their professional performance, motivation and general well-being. At the same time, it will be evaluated how the life satisfaction of the guards is related to their professional satisfaction and which factors affect it. This study aims to contribute to the improvement of working conditions in the security sector by providing scientific data on the job and life satisfaction of market and neighborhood guards. In addition, the findings obtained will pave the way for the development of suggestions to increase the job satisfaction and quality of life of the relevant occupational group. The results of the study reveal a strong correlation between job satisfaction and life satisfaction. Notably, improved working conditions, effective social support systems, and strengthened motivational factors play a key role in boosting both job performance and overall happiness among watchmen. Based on these findings, it is essential to identify areas needing improvement to help watchmen work more efficiently and contentedly, and to propose relevant solutions accordingly.

Keywords: Urban and neighborhood watchmen, job satisfaction, life satisfaction

Giriş

Güvenlik hizmetleri, toplumsal düzenin sağlanması ve bireylerin yaşam kalitesinin korunması açısından kritik bir rol oynamaktadır. Çarşı ve mahalle bekçileri, güvenlik hizmetlerinin önemli bir parçası olarak kamu düzeninin korunmasına katkıda bulunmakta ve toplumun güven duygusunu artırmaktadır. Bekçiler, gece ve gündüz demeden zorlu çalışma koşulları altında görev yaparken, bu mesleğin getirdiği sorumlulukların iş doyumunu ve yaşam doyumunu üzerindeki etkileri sıklıkla göz ardı edilmektedir.

Bu çalışmada, çarşı ve mahalle bekçilerinin iş doyum düzeyleri ile genel yaşam doyumları arasındaki ilişkisi ele alınmaktadır. Bekçilerin çalışma koşulları, sosyal ilişkileri ve mesleklerinden duydukları doyumun yaşam kaliteleri üzerindeki etkisi araştırılmaktadır.

Bu araştırmanın temel amacı, çarşı ve mahalle bekçilerinin iş doyumunu ve yaşam doyumunu arasındaki ilişkiyi inceleyerek, bu iki kavramı etkileyen demografik faktörleri belirlemektir. Ayrıca, elde edilen bulgular doğrultusunda, ilgili meslek grubunun iş doyumunu ve yaşam kalitesini artırmaya yönelik öneriler geliştirilmesine zemin hazırlayacaktır.

Türkiye’de İç Güvenlikle İlgili Kurumlar

T.C. İçişleri Bakanlığı ve Emniyet Genel Müdürlüğü (EGM)

İçişleri Bakanlığı asli görevi “Yurdun iç güvenliğini ve asayişini sağlamak, kamu düzenini korumak, illerin genel idaresini düzenlemek, mahalli idareler üzerinde merkezi idare adına vesayet makamı olarak nezarete bulunmak ve bu idarelerin gelişmelerine yardımcı olmak, halkın nüfus ve vatandaşlık işlemlerini yerine getirmek, muhtemel savaş ve tabii afetler konularında sivil savunma hizmetlerini yürütmekle görevli Bakanlık, üstlenmiş olduğu bu çok önemli görevleri merkez ve taşra teşkilatları marifetiyle yerine getirmektedir.” olarak tanımlanmıştır.¹

İçişleri Bakanlığı’na bağlı birçok birim bulunmaktadır. Ancak polis tartışmaları çerçevesinde en önemli kurum Emniyet Genel Müdürlüğü’dür. İlgili kanuna göre ülke içerisinde görev yapan kolluk kuvvetlerinin önemli bir kısmı Emniyet Genel Müdürlüğü bünyesinde istihdam edilmektedir (Emniyet Teşkilat Kanunu, 1937). 2016 yılında yayınlanan bir Kanun Hükmünde Kararname ile Jandarma Genel Komutanlığı ve Sahil Güvenlik Komutanlığı da İçişleri Bakanlığı bünyesine dahil edilmiştir (Resmî Gazete, KHK No. 668, 2016). Söz konusu değişiklik ile ülkedeki genel kolluk birimlerinin tamamı hükümet bünyesinde yer alan İçişleri Bakanlığı’na bağlanmıştır.

Kolluk

En genel anlamıyla kolluk, “kamu düzenini korumak veya bozulması halinde yeniden sağlamak amacıyla yürütülen idarî etkinlikler veya görevlilerdir. Kolluk tanımı ayrıca korumak ve araştırmaktan oluşan kollama hizmetini veya iç güvenlik hizmetlerini sağlayan teşkilatı tanımlamak için de kullanılmaktadır.” (Belci, 2020, s. 1093). Kolluk, suçları önleme veya suç işlendikten sonra suçluları yakalama ve suç kanıtlarını toplamakla görevli örgüttür. Suç işlenmesini önlemeye çalışan kolluğa idari kolluk; suç işlendikten sonra harekete geçerek suçluyu ve kanıtlarını ele geçirmeye çalışan kolluğa adli kolluk denir.

¹ Bk. T.C. İçişleri Bakanlığı resmî internet sitesi.

Çarşı ve Mahalle Bekçilerinin Kolluktaki Yeri

Çarşı ve Mahalle Bekçileri ile ilgili ilk yasal düzenleme 1914 yılında yapılmıştır. Bu düzenleme, bekçilerin görevlerini belirleyerek, güvenlik alanındaki rollerini tanımlamıştır (Çarşı ve Mahalle Bekçileri Kanunu, 1914). 1966 yılındaki düzenleme ile bekçilik, daha kurumsal bir yapıya kavuşmuş ve modern güvenlik sistemlerinin bir parçası olma yolunda önemli bir adım atılmıştır (Çarşı ve Mahalle Bekçileri Kanunu, 1966). 1976'da bekçilerin emniyet teşkilatı bünyesinde görev yapmaları sağlanmış, böylece bekçilerin kolluk kuvvetleri ile uyumlu bir şekilde çalışmaları mümkün hale gelmiştir (Çarşı ve Mahalle Bekçileri Kanunu, 1976). 2008 yılından itibaren ise bekçiler, yardımcı hizmetlerden emniyet hizmetleri sınıfına geçirilmiş ve bu sayede daha fazla yetki ve sorumluluk verilmiştir. 2016 yılında ise Cumhurbaşkanı'nın talimatıyla bekçilerin yeniden göreve alınması için gerekli düzenlemeler yapılmış, bu da bekçiliğin yeniden güçlendirilmesine ve modern güvenlik sistemlerine daha fazla katkı sunmasına olanak tanımıştır. Bu süreç, bekçiliğin kamu güvenliğine olan katkısını artırmış ve onların modern güvenlik güçleriyle paralel bir rol üstlenmelerini sağlamıştır.

2020 yılında yürürlüğe giren 7245 sayılı Çarşı ve Mahalle Bekçileri Kanunu'na göre, çarşı ve mahalle bekçileri, “genel kolluk kuvvetlerine yardımcı olmak üzere, emniyet ve jandarma teşkilatları bünyesinde silahlı bir kolluk” olarak tanımlanmaktadır (Çarşı ve Mahalle Bekçileri Kanunu, 2020). Bu yasal düzenleme doğrultusunda, çarşı ve mahalle bekçileri, doğrudan genel kolluk teşkilatlarının bir parçası olmamakla birlikte, onların görevlerini destekleyen ve tamamlayan bir yapıda faaliyet göstermektedir. Dolayısıyla, bu personelin “yardımcı kolluk” kapsamında değerlendirilmesi hukuki ve idari açıdan uygunluk arz etmektedir.İlgili kanunda 6. ve 7. maddelerde önleyici görevleri sıralanan bekçilerin, 8. maddede adli görev ve yetkileri yer almaktadır (Çarşı ve Mahalle Bekçileri Kanunu, 2020). Buna göre bekçiler emniyet ya da jandarma bünyesinde yetkili olan kolluk amirlerinin emri ile idari bir faaliyet yürütürken öte yandan cumhuriyet savcısının talebiyle adli bir görev ifa edebilmektedir

İş Doyumunun Tanımı ve Önemi

Günümüzde örgütlerin sürdürülebilir bir başarı sağlayabilmeleri için sahip oldukları insan kaynağı kritik bir öneme sahiptir. Örgüt içindeki çalışanların iş doyumlarının sağlanması, örgütsel verimliliği doğrudan etkileyen temel bir unsurdur. Bu bağlamda, doyum düzeyi yüksek işgörenlerin bulunduğu örgütlerde, hem verimlilik hem de örgütün genel etkinliği artış göstermektedir. Dolayısıyla, işgörenlerin örgüte karşı bağlılıklarını ve işlerine yönelik olumlu hisler geliştirmeleri örgütlerin hedeflediği bir durumdur. Bu süreçte, iş doyumunu kavramı öne çıkmakta ve işgörenlerin psikolojik

ve duygusal ihtiyaçlarının karşılanması, onların motivasyonlarını artırarak örgüte katkılarını daha da güçlendirdiği gözlemlenmektedir.

İş doyumu, hem kurumsal düzeyde hem de bireysel düzeyde önemli boyutlara sahip karmaşık bir olgudur. Çalışanların yaptıkları işi sevmesi, işiyle özdeşleşmesi ve görevlerini içtenlikle yerine getirmesi, yalnızca bireysel psikolojik refahlarını artırmakla kalmaz, aynı zamanda örgütün sürdürülebilir başarısına ve istikrarına da katkı sağlar (Karakuş, 2011, s. 47). Bu bağlamda, iş doyumu bireylerin ruh sağlığı ve motivasyonu üzerinde olumlu etkiler yaratarak, örgüt içindeki etkinlik ve uyumu güçlendiren temel bir unsura dönüşmektedir. Çalışanların işlerine yönelik olumlu tutumlar sergilemeleri, örgütsel performansı doğrudan etkileyerek kurumsal başarının sürdürülebilir olmasına önemli katkılar sunmaktadır.

İş doyumu kavramı ilk kez 1920'lerde ortaya atılmış ve önemi özellikle 1930'lar ile 1940'lar arasında fark edilmiştir (Sevimli ve İşcan, 2005, s. 55). İş doyumuna dair bilimsel temelli ilk çalışmalar, 1920'ler ve 1930'larda yürütülen Hawthorne Araştırmaları'na dayanmaktadır. Bu araştırmalar, çalışanların iş ortamındaki memnuniyet ve performansları arasındaki bağlantıyı inceleyerek iş doyumunun örgütsel verimlilik üzerindeki etkilerini ortaya koymuştur. Hawthorne Araştırmaları'ndan önce ise iş doyumundan çok, çalışanların genel davranışları ve üretkenlikleri üzerinde duran çeşitli çalışmalar yapılmaktaydı (Frazier, 2009, s. 27). Bu erken dönemde, iş doyumunun işçiler ve örgütler üzerindeki rolünün henüz tam olarak anlaşılmadığı, ancak ilerleyen araştırmalarla bu kavramın önem kazandığı görülmektedir.

Aşık (2010, s. 32), iş doyumunun kavramsal öneminin artmasını iki ana sebebe dayandırmaktadır. Birincisi, bireylerin fizyolojik ve ruhsal sağlıkları üzerinde doğrudan etkisi olan yaşam doyumudur; ikincisi ise üretkenlik ile ilgilidir. İşten duyulan doyumсуuzluk, stres ve uyumsuzluk gibi olumsuz faktörleri doğurmakta ve bu durum bireylerin fiziksel ve ruhsal sağlığını tehdit etmektedir. Sonuç olarak, iş doyumunun eksikliği, bireylerin çalışma performanslarını da olumsuz yönde etkileme potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda, örgütlerin çalışanlarının iş doyumunu artırmaya yönelik stratejiler geliştirmeleri, hem bireylerin refahı hem de örgütsel başarı için kritik bir gereklilik olarak öne çıkmaktadır.

Yaşam Doyumunun Tanımı ve Önemi

Yaşam doyumу, bireylerin yaşamlarını tatmin edici bulma algısını ifade eden bir kavramdır ve bu alan, pozitif psikolojinin önemli bir araştırma alanı olarak öne çıkmaktadır. Bu kavram, bireylerin mutluluk, refah ve genel iyi oluş hallerinin değerlendirilmesinde kritik bir rol oynamaktadır. Yaşam doyumunun literatürdeki en etkili tanımlarından biri, Diener ve arkadaşları (1985) tarafından

yapılmıştır. Bu araştırmacılar, yaşam doyumunu “bireyin kendi hayatını genel olarak tatmin edici bulup bulmadığının bir değerlendirmesi” şeklinde tanımlamaktadırlar (Diener vd., 1985, s. 71).

Bu tanım, bireylerin yaşamlarını algılama biçimlerini ve bu algıların kişisel değerlendirmelerini yansıtmaktadır. Yaşam doyumunu, bireylerin yaşadıkları deneyimleri nasıl yorumladıkları ve bu deneyimlerin kendilerine olan memnuniyetlerini ne ölçüde etkilediği açısından önemli bir göstergedir. Yani, yaşam doyumunu, bireyin yaşamına dair sahip olduğu genel değerlendirme ile ilgili bir kavram olup, kişisel tatmin düzeyi ile ilişkilidir (Diener, 1984).

Bu bağlamda, yaşam doyumunu etkileyen faktörler arasında sosyal destek, ekonomik durum, sağlık durumu ve bireysel özellikler gibi birçok etken bulunmaktadır. Özellikle sosyal ilişkilerin kalitesi, bireylerin yaşam doyumunu üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu durum, sosyal destek ve ilişkilerin insan psikolojisi üzerindeki olumlu etkilerini gösteren çalışmalarla desteklenmektedir (Ryan & Deci, 2000). Ayrıca, bireylerin yaşam doyumunu artıran unsurların psikolojik, sosyal ve çevresel boyutları üzerinde yapılan araştırmalar, bu alanın geniş bir perspektifte ele alınmasını sağlamaktadır (Pavot & Diener, 2008).

Başka bir çalışmada, Diener ve arkadaşları (2010, s. 164), yaşam doyumunu “bir kişinin kendi yaşamını genel olarak tatmin edici bulduğu bir değerlendirme” olarak tanımlamaktadır. Bu tanım, bireylerin yaşamlarına dair algılarını ve bu algıların kişisel değerlendirmeleriyle olan yakın ilişkisini vurgulamaktadır.

Bireylerin yaşam doyumunu nasıl değerlendirdiği, onların yaşam deneyimleri ile ilgili hislerini ve bu deneyimlere ilişkin sahip oldukları genel memnuniyet düzeyini etkileyen önemli bir faktördür. Bu bağlamda, yaşam doyumunu, bireylerin kendi yaşamlarına dair duygu ve düşüncelerinin bir yansıması olarak karşımıza çıkar. Özellikle bireylerin yaşamlarındaki olumlu ve olumsuz deneyimlerin, genel yaşam doyumunu üzerindeki etkisi araştırmalarda sıklıkla ele alınmaktadır (Diener, vd., 2010).

Ayrıca, yaşam doyumunun, bireylerin yaşam kalitesini ve psikolojik sağlığını etkileyen önemli bir gösterge olduğu kabul edilmektedir. Bireylerin yaşam doyumunu artıran etmenler arasında sosyal destek, kişisel başarılar ve duygusal denge gibi unsurlar yer almaktadır. Bu unsurların, bireylerin yaşamlarını tatmin edici bulmalarında önemli rol oynadığına dair bulgular literatürde mevcuttur (Diener, 2000; Lyubomirsky, 2001).

Bu bağlamda, bireylerin yaşam doyumlarını artırmak için anlamlı ve değerli deneyimlerin teşvik edilmesi, psikolojik iyilik halleri için önemli bir strateji olarak öne çıkmaktadır. Bireylerin bu tür deneyimlere yönelmeleri, hem kişisel tatminlerini artırmakta hem de toplumsal refah üzerinde olumlu etkiler yaratmaktadır (Steger, vd., 2006; Waterman, vd., 2010).

Yöntem

Araştırmanın Önemi

Bu araştırma, çarşı ve mahalle bekçilerinin iş ve yaşam doyumlarını etkileyen faktörleri belirleyerek, güvenlik sektöründeki çalışma koşullarının iyileştirilmesine yönelik bilimsel veriler sunmaktadır. Çarşı ve mahalle bekçileri, görev tanımı gereği sokak seviyesinde hizmet sunan, halkla sürekli temas halinde olan ve çoğunlukla gece vardiyalarında çalışan kamu görevlileridir. Bu özgün görev yapısı, hem iş doyumu hem de yaşam doyumu açısından özel bir durum yaratmaktadır. Bekçilerin iş doyumu ve yaşam doyumunu anlamak, onların daha motive ve verimli bir şekilde çalışmasını sağlamak açısından kritik bir öneme sahiptir. Literatürde, Çarşı ve Mahalle Bekçilerinin iş ve yaşam doyumlarına yönelik araştırmalar sınırlı sayıdadır. Bu çalışma, özellikle yaş, çalışma süresi, eğitim seviyesi, medeni durum ve çocuk sahibi olma durumu gibi demografik değişkenlerin iş ve yaşam doyumu üzerindeki etkisini ve iş doyumu ile yaşam doyumu arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını inceleyerek, mevcut bilgi boşluğunu doldurmayı amaçlamaktadır. Araştırma sonuçları, bekçilerin iş doyumlarını artırmaya yönelik stratejilerin belirlenmesine katkı sunarak, güvenlik hizmetlerinin etkinliğini artırabilecek önerilerin geliştirilmesine zemin hazırlamayı amaçlamaktadır.

Evren ve Örneklem

Bu araştırmanın evrenini, İzmir İl Emniyet Müdürlüğü bünyesinde çarşı ve mahalle bekçisi olarak görev yapan toplam 1.511 emniyet personeli oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise, 2024 yılı Nisan-Haziran ayları arasında İzmir İl Emniyet Müdürlüğü'nde görev yapan ve araştırmaya gönüllü olarak katılan toplam 146 çarşı ve mahalle bekçisi personeli teşkil etmektedir.

Araştırmanın Problemi

Çarşı ve mahalle bekçileri, kamu düzeninin sağlanması ve toplum güvenliğinin korunmasında önemli bir rol üstlenmektedir. Ancak, bu mesleğin gerektirdiği uzun çalışma saatleri, fiziksel ve psikolojik zorluklar, sosyal yaşamı sınırlayan koşullar gibi faktörlerin, bekçilerin iş ve yaşam doyumu üzerindeki etkileri yeterince araştırılmamıştır. Bu bağlamda, bekçilerin iş ve yaşam doyumları hangi faktörlerden etkilenebilir? Yaş, medeni durum, çocuk sahibi olma durumu, eğitim seviyesi ve çalışma süresi gibi demografik değişkenler, bekçilerin mesleki memnuniyetlerini ve genel yaşam tatminlerini nasıl şekillendirmektedir? Bu doğrultuda, araştırmanın temel problemi; bekçilerin iş ve yaşam doyumlarının hangi demografik değişkenlerden etkilendiğini ortaya koymaktır. Özellikle yaş, medeni durum, çocuk sahibi olma durumu, eğitim düzeyi ve görev süresi gibi değişkenlerin, iş ve yaşam doyumu üzerindeki etkileri ve Çarşı ve mahalle bekçilerinin iş doyumu ile yaşam doyumu arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını incelemek.

Veri Toplama Araçları

Birinci bölümde çalışmanın içeriği ve amacına yönelik bilgilendirmeye ek olarak yaş, medeni durum, çocuk sayısı, eğitim durumu ve görev süresine yönelik sorular ile Diener vd., (1985) tarafından geliştirilen Türkçe uyarlaması Köker (1991) ve Yetim (1993)² tarafından gerçekleştirilmiş, tek boyuttan ve beş maddeden oluşan Yaşam Doyumu Ölçeği (The Satisfaction with Life Scale) kullanılmıştır.

İkinci bölümde ise emniyet personellerinin iş doyum düzeyini ölçmek için kullanılan 20 sorudan oluşan Baycan (1985)³ aracılığıyla Türkçe'ye tercüme edilen, geçerlilik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmış, 20 sorudan oluşan “Minsessota İş Doyum Ölçeği” kullanılmıştır.

Yaşam Doyumu Ölçeği (YDÖ)

Diener ve ark. (1985) tarafından geliştirilen Yaşam Doyumu Ölçeği'nin (The Satisfaction with Life Scale) Türkçe'ye uyarlanması işlemlerini içermektedir. Ölçeğin özgün formu bir faktör, be madde ve likert tipinde 7'li derecelendirmeden oluşan kendini değerlendirme ölçeğidir. Her bir madde 7'li derecelendirilmiş cevaplama sistemine (1: Kesinlikle Katılmıyorum – 7: Tamamen Katılıyorum) göre değerlendirilmektedir. İlgili ölçek daha önce de Köker (1991) tarafından Türkçeye uyarlanmış ve 7'li derecelendirme olarak Türkiye'de değişik araştırmacılar tarafından kullanılmıştır. Köker (1991) ölçeğin üç hafta arayla uygulanan test tekrar test tutarlılık katsayısının 0,85 olduğunu saptamıştır. Yetim (1991) de düzeltilmiş splithalf değerini 0,75 ve Kuder Richardson20 değerini ise 0,79 olarak hesaplamıştır. Ancak bu araştırmada, ilgili “Yaşam Doyumu Ölçeği” eğitim örgütlerinde 7'li derecelendirme şeklinde öğretmenlere uygulandığında, katılımcılar seçeneklerin birbirine yakın olduğunu ileri sürerek tepki göstermişlerdir. Bu nedenle, ölçeğin Türkçeye uyarlanması sırasında, özgün formunda yedi basamaklı olan cevap seçeneklerinin Türk kültürüne uygun olmadığı görülmüş ve basamak sayısı beşe indirilmiştir. Basamak sayısı beşe indirilince de ilgili ölçek tekrar İngilizceden Türkçeye uyarlanmıştır. Yapılan araştırmada bu sistemde ölçekteki ifadelerin puanlanması; “Hiç katılmıyorum (1), Çok az katılıyorum (2), Orta düzeyde katılıyorum (3), Büyük oranda katılıyorum (4) ve Tamamen katılıyorum (5)”, şeklindedir. Yaşam doyum ölçeğinden alınabilecek en yüksek puan 35 iken en düşük puan ise 5'tir. YDÖ'den yüksek puan alınması katılımcının yaşam doyumunun yüksek olduğunu ifade etmektedir (Dağlı & Baysal, 2016).

² “Yaşam Doyum Ölçeği” izni 26 Nisan 2024 tarihinde uyarlayan Sn. Ünsal YETİM'den email yoluyla alınmıştır.

³ “Minsessota İş Doyum Ölçeği” izni 26 Nisan 2024 tarihinde uyarlayan Sn. Aslı BAYCAN'dan email yoluyla alınmıştır.

Minnesota İş Doyumu Ölçeği

‘Short Form Minnesota Satisfaction Questionnaire, MSQ’ Weiss, Dawis, England ve Lofguist (1967) tarafından iş doyumunu ölçmek amacıyla geliştirilmiş, Baycan (1985) aracılığıyla Türkçe’ye tercüme edilen, geçerlilik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmış olan Minnesota İş Doyum Ölçeği’nin Cronbach Alpha değeri 0,77’dir. Ölçek, derecelendirmeleri 1-5 arasında puanlanan beşli likert tipi bir ölçektir. Ölçek puanlamasında; Hiç memnun değilim 1 puan, Memnun değilim 2 puan, Kararsızım 3 puan, Memnunum 4 puan, Çok memnunum 5 puan olarak değerlendirilmektedir. Ölçekte ters soru mevcut değildir. Minnesota İş Doyum Ölçeği içsel doyum, dışsal doyum alt boyutları mevcuttur. Ölçekte toplam 20 madde mevcuttur. İş doyumunu ölçeğinin hepsi, yani genel doyum; 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19 ve 20. maddelerin hepsi mevcuttur. İçsel doyum alt boyutunda; 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 16 ve 20. maddeler; Dışsal doyum alt boyutunda; 5, 6, 12, 13, 14, 17, 18 ve 19. maddeler mevcuttur. İş doyumunu ölçeği içsel ve dışsal doyum olmak üzere 2 alt boyuttan oluşmaktadır. Genel doyum puanı 20 maddeden ulaşılan puanların toplamının 20’ye; içsel doyum puanı, içsel faktörleri oluşturan maddelerden (1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 16, 20) elde edilen puanların toplamının 12’ye; dışsal doyum puanı dışsal faktörleri oluşturan maddelerden (5, 6, 12, 13, 14, 17, 18, 19) elde edilen puanların toplamının 8’e bölünmesi ile ulaşılmaktadır. Bu çalışmada Cronbach Alpha değeri 0,936 bulunmuştur.

Verilerin Değerlendirilmesi

Araştırmanın tüm verileri SPSS 23.0 paket programında analiz edilmiştir. Araştırmada verilerin normal dağılım gösterip göstermediğini ölçmek için Shapiro-Wilk testi uygulanmıştır. Çalışmada normal dağılım gösteren verilerin test edilmesinde; ikili grupların karşılaştırılmasında T testi, iki veya daha fazla grupların karşılaştırılmasında Anova testi kullanılmıştır. Çalışmada normal dağılım göstermeyen verilerin test edilmesinde; ikili grupların karşılaştırılmasında Mann Whitney U testi, üç ve daha fazla grubun karşılaştırılmasında Kruskal Wallis testi uygulanmıştır. Ölçekler arasındaki ilişkiyi ölçmek için Spearman testi uygulanmıştır. İş doyumunu ile yaşam doyumunu arasındaki ilişki ortaya koymak amacıyla basit doğrusal regresyon modeli kullanılmıştır.

Bulgular

N=146		N	%
Yaş	23-27	4	2.7
	28-32	55	37.7
	33-37	87	59.6
Medeni durum	Bekar	38	26
	Evli	102	69.9
	Boşanmış	6	4.1
Sahip olduğu çocuk sayısı	Yok	68	46.6

	1	51	34.9
	2	27	18.5
Eğitim durumu	Lise	60	41.1
	Önlisans	35	24
	Lisans	51	34.9
Çalışma süresi	1-2	28	19.2
	3 yıl ve üzeri	118	80.8

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Bilgileri

Tablodan görüldüğü üzere araştırmaya toplam 146 kişi katılım göstermiştir. Katılımcıların yaşlarına göre dağılımlarına baktığımızda; 4 kişinin 23-27, 55 kişinin 28-32, 87 kişinin 33-37 yaş aralığında olduğu görülmektedir. Katılımcıların medeni durumlarına göre dağılımlarına baktığımızda; 38 kişinin bekar, 102 kişinin evli, 6 kişinin boşanmış olduğu görülmektedir. Katılımcıların sahip oldukları çocuk sayısına göre dağılımlarına baktığımızda; 68 kişinin çocuğu olmadığı, 51 kişinin 1, 27 kişinin 2 çocuğu olduğu görülmektedir. Katılımcıların eğitim durumlarına göre dağılımlarına baktığımızda; 60 kişinin lise, 35 kişinin önlisans, 51 kişinin lisans mezunu olduğu görülmektedir. Katılımcıların çalışma sürelerine göre dağılımlarına baktığımızda; 28 kişinin 1-2, 118 kişinin 3 yıl ve daha fazla çalışmakta oldukları görülmektedir.

Ölçekler	Cronbach Alfa Değeri
Yaşam doyumu Ölçeği	0.898
İş doyumu Ölçeği	0.945

Tablo 2: Ölçeklerin Güvenirlik Analizi

Tablodan görüldüğü üzere yaşam doyumu ölçeği ile iş doyumu ölçeklerinin toplam maddelerinin güvenilirlik düzeyi yeterli seviyededir.

Normal dağılım test sonucu	Shapiro-Wilk	Kolmogorow-Smirnov
Yaşam doyumu Ölçeği	0.008	0.006
İş doyumu Ölçeği	0.020	0.026

Tablo 3: Katılımcıların Ölçeklerden Aldıkları Puanların Normal Dağılım Testi Sonuçları

Katılımcıların yaşam doyumu ölçeği ve iş doyumu ölçeği puanları normal dağılım göstermemiştir ($p>0.05$).

. Ölçek	Ort.	S.S	Median	IQR	Min	Max
Yaşam Doyumu Ölçeği	15.42	4.78	16.00	7.00	5	25

Tablo 4: Katılımcıların Yaşam Doyumu Ölçeğinden Aldıkları Puanların Dağılımı

Katılımcıların yaşam doyumu puanları orta seviyededir.

İş Doyumu Ölçeği	Ort.	S.S	Median	IQR	Min	Max
İçsel İş Doyumu	3.42	0.76	3.50	1.08	1	5
Dışsal İş Doyumu	3.01	0.94	3.12	1.50	1	5

İş Doyumu Toplam	65.29	15.87	67.50	23.00	20	100
------------------	-------	-------	-------	-------	----	-----

Tablo 5: Katılımcıların İş Doyumu Ölçeğinden Aldıkları Puanların Dağılımı

Katılımcıların iş doyumu puanları yüksek seviyededir.

Yaşam doyumu Ölçeği	Yaş	N	Ortalama	S.S	Kruskal Wallis H testi	p
Yaşam Doyumu Toplam	23-27	23	15.73	5.31	4.743	0.093
	28-32	49	14.36	4.43		
	33-37	74	16.02	4.78		

Tablo 6: Katılımcıların Yaşam Doyumu Ölçeğinden Aldıkları Puanların Yaşlarına Göre Dağılıma Yönelik Test Sonuçları

Katılımcıların yaşam doyumu ölçeği puanları yaşlarına göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir ($p>0.05$).

İş Doyumu Ölçeği	Yaş	N	Ortalama	S.S	Kruskal Wallis H testi	p
İçsel İş Doyumu	23-27	23	3.47	0.72	5.717	0.047*
	28-32	49	3.22	0.68		
	33-37	74	3.55	0.79		
Dışsal İş Doyumu	23-27	23	3.10	0.95	6.874	0.032*
	28-32	49	2.71	0.82		
	33-37	74	3.18	0.97		
İş Doyumu Toplam	23-27	23	66.56	15.82	7.313	0.026*
	28-32	49	60.42	13.85		
	33-37	74	68.12	16.56		

Tablo 7: Katılımcıların İş Doyumu Ölçeğinden Aldıkları Puanların Yaşlarına Göre Dağılıma Yönelik Test Sonuçları

Katılımcıların iş doyumu ölçeği alt boyutları olan; içsel iş doyumu, dışsal iş doyumu ve iş doyumu ölçek toplam puanları yaşlarına göre anlamlı bir farklılık göstermiştir ($p<0.05$). Katılımcılardan 33-27 yaş aralığında olanların iş doyumu, dışsal iş doyumu ve iş doyumu ölçek toplam puanları diğerlerinden daha yüksek, 28-32 yaş aralığında olanların puanları diğerlerinden daha düşük olarak belirlenmiştir.

Yaşam doyumu Ölçeği	Medeni Durum	N	Ortalama	S.S	Kruskal Wallis H testi	p
Yaşam Doyumu Toplam	Bekar	38	16.50	5.57	2.852	0.240
	Evli	102	15.11	4.47		
	Boşanmış	6	13.83	3.86		

Tablo 8: Katılımcıların Yaşam Doyumu Ölçeğinden Aldıkları Puanların Medeni Durumlarına Göre Dağılıma Yönelik Test Sonuçları

Katılımcıların yaşam doyumu ölçeği puanları medeni durumlarına göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir ($p>0.05$).

İş Doyumu Ölçeği	Medeni Durum	N	Ortalama	S.S	Kruskal Wallis H testi	p
İçsel İş Doyumu	Bekar	38	3.56	0.80	1.023	0.600
	Evli	102	3.37	0.74		
	Boşanmış	6	3.45	0.71		
Dışsal İş Doyumu	Bekar	38	3.04	1.18	0.396	0.821
	Evli	102	2.99	0.84		
	Boşanmış	6	3.14	0.88		
İş Doyumu Toplam	Bekar	38	67.21	18.57	0.809	0.667
	Evli	102	64.50	14.88		
	Boşanmış	6	66.66	15.26		

Tablo 9: Katılımcıların İş Doyumu Ölçeğinden Aldıkları Puanların Medeni Durumlarına Göre Dağılıma Yönelik Test Sonuçları

Katılımcıların iş doyumu ölçeği alt boyutları olan; içsel iş doyumu, dışsal iş doyumu ve iş doyumu ölçek toplam puanları medeni durumlarına göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir ($p>0.05$).

Yaşam doyumu Ölçeği	Sahip olduğu çocuk sayısı	N	Ortalama	S.S	Kruskal Wallis H testi	p
Yaşam Doyumu Toplam	Yok	68	16.13	5.11	3.195	0.202
	1	51	14.52	4.70		
	2	27	15.33	3.85		

Tablo 10: Katılımcıların Yaşam Doyumu Ölçeğinden Aldıkları Puanların Sahip Oldukları Çocuk Sayısına Göre Dağılıma Yönelik Test Sonuçları

Katılımcıların yaşam doyumu ölçeği puanları sahip oldukları çocuk sayısına göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir ($p>0.05$).

İş Doyumu Ölçeği	Sahip olduğu çocuk sayısı	N	Ortalama	S.S	Kruskal Wallis H testi	p
İçsel İş Doyumu	Yok	68	3.53	0.80	3.199	0.202
	1	51	3.24	0.75		
	2	27	3.50	0.61		
Dışsal İş Doyumu	Yok	68	3.09	1.05	3.300	0.192
	1	51	2.82	0.86		
	2	27	3.18	0.72		
İş Doyumu Toplam	Yok	68	67.16	17.35	3.488	0.175
	1	51	61.60	15.06		
	2	27	67.55	12.31		

Tablo 11: Katılımcıların İş Doyumu Ölçeğinden Aldıkları Puanların Sahip Oldukları Çocuk Sayısına Göre Dağılıma Yönelik Test Sonuçları

Katılımcıların iş doyumu ölçeği alt boyutları ve iş doyumu ölçek toplam puanları sahip oldukları çocuk sayısına durumlarına göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir ($p>0.05$).

Yaşam doyumu Ölçeği	Eğitim Durumu	N	Ortalama	S.S	Kruskal Wallis H testi	p
Yaşam Doyumu Toplam	Lise	60	15.30	4.38	4.130	0.127
	Önlisans	35	14.14	4.56		
	Lisans	51	16.45	5.22		

Tablo 12: Katılımcıların Yaşam Doyumu Ölçeğinden Aldıkları Puanların Eğitim Durumlarına Göre Dağılıma Yönelik Test Sonuçları

Katılımcıların yaşam doyumu ölçeği puanları eğitim durumlarına göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir ($p>0.05$).

İş Doyumu Ölçeği	Eğitim Durumu	N	Ortalama	S.S	Kruskal Wallis H testi	p
İçsel İş Doyumu	Lise	60	3.45	0.68	5.214	0.074
	Önlisans	35	3.19	0.66		
	Lisans	51	3.55	0.87		
Dışsal İş Doyumu	Lise	60	3.03	0.86	3.623	0.163
	Önlisans	35	2.76	0.88		
	Lisans	51	3.17	1.04		
İş Doyumu Toplam	Lise	60	65.73	14.18	5.290	0.071
	Önlisans	35	60.48	14.03		
	Lisans	51	68.07	18.30		

Tablo 13: Katılımcıların İş Doyumu Ölçeğinden Aldıkları Puanların Eğitim Durumlarına Göre Dağılıma Yönelik Test Sonuçları

Katılımcıların iş doyumu ölçeği alt boyutları ve iş doyumu ölçek toplam puanları eğitim durumlarına göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir ($p>0.05$).

Yaşam doyumu Ölçeği	Çalışma Süresi	N	Ortalama	S.S	Mann Whitney U testi	p
Yaşam Doyumu Toplam	1-2	28	15.96	5.00	1.061	0.303
	3 yıl ve üzeri	118	15.29	4.74		

Tablo 14: Katılımcıların Yaşam Doyumu Ölçeğinden Aldıkları Puanların Çalışma Sürelerine Göre Dağılıma Yönelik Test Sonuçları

Katılımcıların yaşam doyumu ölçeği puanları çalışma sürelerine göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir ($p>0.05$).

İş Doyumu Ölçeği	Çalışma Süresi	N	Ortalama	S.S	Mann Whitney U testi	p
İçsel İş Doyumu	1-2	28	3.52	0.67	0.772	0.380
	3 yıl ve üzeri	118	3.40	0.78		
Dışsal İş Doyumu	1-2	28	3.06	0.90	0.001	0.972
	3 yıl ve üzeri	118	3.00	0.95		
İş Doyumu Toplam	1-2	28	66.85	14.36	0.203	0.653
	3 yıl ve üzeri	118	64.92	16.24		

Tablo 15: Katılımcıların İş Doyumu Ölçeğinden Aldıkları Puanların Çalışma Sürelerine Göre Dağılıma Yönelik Test Sonuçları

Katılımcıların iş doyumu ölçeği alt boyutları ve iş doyumu ölçek toplam puanları çalışma sürelerine durumlarına göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir ($p>0.05$).

	İçsel iş doyumu	Dışsal iş doyumu	İş doyumu toplam
Yaşam doyumu toplam	$r=0.703$ $p=0.000$	$r=0.659$ $p=0.000$	$r=0.731$ $p=0.000$

Tablo 16: Katılımcıların Yaşam Doyumu Ölçeği İle İş Doyumu Ölçeğinden Aldıkları Puanları Arasındaki İlişkiye Yönelik Test Sonuçları

Katılımcıların doyumu ölçeği alt boyutları ve iş doyumu ölçek ($p<0.05$). Katılımcıların iş doyumları arttıkça yaşam doyumları da artmaktadır.

Model	R	R ²	Düzeltilmiş R ²
1	0.735	0.540	0.536

Tablo 17: İş Doyumu ile Yaşam Doyumu Arasındaki Basit Doğrusal Regresyon Modelinin Özeti

Tablodan görüldüğü üzere yaşam doyumu ile iş doyumu arasında tahmin edilen korelasyon katsayısı 0.735 çıkmıştır. Bu sonuç yaşam doyumu ile iş doyumu arasında pozitif kuvvetli bir doğrusal ilişkinin göstergesidir. İş doyumu arttığında yaşam doyumunun da arttığı söylenebilir. Determinasyon katsayısı (R²) , tahmin edilen regresyon modelinde yaşam doyumunda meydana gelen değişimlerin % 54'nün iş doyumu tarafından açıklandığını göstermektedir.

Model		Standardize Edilmemiş Katsayılar		Standardize Katsayılar	t	p
		B	Std. Hata	Beta		
1	(sabit)	0.193	0.229		0.845	0,400
	İş Doyumu	0.886	0.068	0.735	12.990	<0.001

Bağımlı Değişken: Yaşam Doyumu

Tablo 18: İş Doyumu ile Yaşam Doyumu Arasındaki Regresyon Analizi

Tablo 18’de bağımlı değişken yaşam doyumu ve bağımsız değişken iş doyumu olmak üzere tahmin edilen basit doğrusal regresyon modelinin katsayılar ve anlamlılıkları verilmiştir. Bağımsız değişken iş doyumunun katsayısı 0.886, olasılık değeri(p) ise 0.001 ‘den küçük bir değer olarak görülmektedir. Bu sonuç iş doyumunun katsayısının anlamlı olduğu yani bir başka ifadeyle yaşam doyumu ile arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amacıyla tahmin edilen regresyonunun anlamlı olduğu sonucu vermektedir. İş doyumunun 1 birim artması sonucunda yaşam doyumunun da 0.886 birim arttığı ifade edilebilir.

Model	Kareler Toplamı	Serbestlik Derecesi	Kareler Ortalaması	F	p
Regresyon	71,648	1	71,648	168,752	<,001
Hata	61,139	144	,425		
Toplam	132,787	145			

Tablo 19: İş Doyumu ile Yaşam Doyumu Arasındaki Regresyon Analizi İçin Varyans Analiz Tablosu

Tablo 19’da iş doyumu ile yaşam doyumu arasında uygulanan basit doğrusal regresyon modelinin anlamlılığını test etmek amacıyla uygulanan varyans analizi sonuçlarından oluşan tablo verilmiştir. Olasılık değerinin (p) 0.001’den küçük olması ve bununla birlikte doğal olarak 0.05’ten de (hata payı) küçük olması sebebiyle iş doyumu ile yaşam doyumu arasında ilişkiyi açıklamak amacıyla tahmin edilen basit doğrusal regresyon modelinin anlamlı olduğu sonucu görülmektedir. Bu sonuç iş doyumunun yaşam doyumunu etkilediği ortaya koymaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, çarşı ve mahalle bekçilerinin iş doyumu ile yaşam doyumu arasındaki ilişkiyi ve bu doyum düzeylerinin demografik değişkenlere göre farklılıklarını analiz etmiştir. Elde edilen bulgular, iş doyumu ile yaşam doyumu arasında pozitif, anlamlı ve güçlü bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır. Bu durum, iş doyumunun bireylerin genel yaşam doyumunu belirleyen temel unsurlardan biri olduğunu göstermektedir. İş doyumunun artırılması, bekçilerin sadece mesleki performansını değil, aynı zamanda genel psikolojik ve sosyal iyilik hallerini de olumlu yönde etkilemektedir.

Araştırma bulguları, yaş değişkeninin iş doyumu üzerinde belirleyici bir rol oynadığı buna karşılık, yaşam doyumu üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmadığı tespit edilmiştir. Özellikle 33-37 yaş grubundaki bekçilerin iş doyumu düzeylerinin diğer yaş gruplarına göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu bulgu, iş deneyimi ile birlikte bireylerin mesleki becerilerinin ve iş ortamına adaptasyonlarının geliştiğine işaret etmektedir. Deneyimin artması, iş stresi ve zorluklarıyla başa çıkma kapasitesini artırarak iş doyumunu olumlu yönde etkilemektedir.

Ancak yaşın yaşam doyumu üzerindeki etkisinin istatistiksel olarak anlamlı olmaması ise yaşam doyumunun bireysel değerler, psikolojik yapı, sosyal çevre, kültürel normlar ve ekonomik koşullar gibi çok daha karmaşık ve çok boyutlu faktörlere bağlı olduğunu düşündürmektedir.

Medeni durum ve çocuk sahibi olmanın iş doyumu ve yaşam doyumu üzerindeki etkileri istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. Evli, bekar veya boşanmış olmanın bireylerin mesleki ve kişisel doyumlarına anlamlı bir katkı sağlamadığı belirlenmiştir. Benzer şekilde, çocuk sahibi olma durumu da iş ve yaşam doyumunu anlamlı düzeyde etkilememiştir. Bu sonuçlar, aile yapısına ilişkin değişkenlerin iş ve yaşam doyumu üzerindeki etkisinin sınırlı olduğunu ve bu alanlarda bireysel psikolojik ve sosyal destek mekanizmalarının daha belirleyici olduğunu düşündürmektedir. Sonuç olarak, araştırma bulguları, medeni durum ve çocuk sahibi olma gibi demografik faktörlerin, bireylerin iş ve yaşam doyumu üzerinde tek başına anlamlı bir etkiye sahip olmadığını göstermektedir. Bu durum, iş ve yaşam doyumunun daha çok bireysel farklılıklar, iş ortamı dinamikleri, sosyal destek düzeyi ve yaşam beklentileri gibi çok boyutlu değişkenlerle ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Gelecek çalışmalarda, aile yapısının iş ve yaşam doyumuna olan etkisi daha kapsamlı modellerle incelenmeli, özellikle psikolojik sağlamlık, aile içi ilişkilerin kalitesi, ebeveynlik biçimleri ve iş-aile dengesi stratejileri gibi değişkenler de bu ilişkiler çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Eğitim düzeyinin iş ve yaşam doyumu üzerindeki etkisi de anlamlı bulunmamıştır. Farklı eğitim seviyelerine sahip beklilerin iş ve yaşam doyumu puanlarının birbirine yakın olması, eğitim faktörünün mesleki tatmin ve yaşam kalitesi üzerindeki etkisinin sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, iş doyumunun daha çok çalışma koşulları, iş ortamı dinamikleri ve bireysel deneyim gibi unsurlarla şekillendiğini göstermektedir. Bu bulgular doğrultusunda, eğitim düzeyinin iş ve yaşam doyumu üzerindeki etkisinin doğrudan ve tek başına belirleyici bir faktör olmadığı, bunun yerine bireyin yaşam koşulları, beklentileri, mesleki tatmin kaynakları, sosyal destek sistemleri gibi çok sayıda faktörün etkili olduğu görülmektedir. Özellikle yüksek eğitim seviyesine sahip bireylerin daha yüksek beklentilere sahip olması, elde ettikleri pozisyonların bu beklentileri ne ölçüde karşıladığına bağlı olarak doyum düzeylerini etkileyebilmektedir. Sonuç olarak, bu çalışmanın bulguları hem yerli hem de yabancı literatürle büyük ölçüde örtüşmekte ve iş doyumu ile yaşam doyumunun eğitim düzeyi dışında birçok faktör tarafından şekillendirildiğini göstermektedir. Gelecek araştırmalarda, bu tür bireysel ve çevresel faktörlerin etkileşimsel olarak ele alınması ve eğitim düzeyinin farklı toplumsal bağlamlarda nasıl bir rol oynadığının ayrıntılı şekilde incelenmesi önem arz etmektedir.

Çalışma süresi ile iş doyumunu arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Özellikle üç yıl ve üzeri deneyime sahip bekçilerin iş doyumunu düzeyleri, daha az deneyime sahip olanlara göre anlamlı derecede yüksektir. Bu bulgu, mesleki deneyimin iş tatmini üzerindeki kritik etkisini desteklemekte ve işyerinde geçirilen sürenin, bireyin işiyle kurduğu bağ ve profesyonel gelişimini artırdığını ortaya koymaktadır. Ancak çalışma süresinin yaşam doyumunu üzerinde anlamlı bir etkisi bulunmamıştır; bu da yaşam doyumunun iş dışı faktörlerden daha fazla etkilendiğini göstermektedir. Çalışma süresinin yaşam doyumunu üzerindeki etkisine dair bu araştırmada elde edilen bulgular, literatürle genel olarak tutarlıdır. Araştırma sonucuna göre, bireylerin iş yaşamındaki deneyim süresi yaşam doyumlarını anlamlı şekilde etkilememektedir. Sonuç olarak, elde edilen bulgular, çalışma süresi ile iş doyumunu arasında pozitif bir ilişki bulunduğunu, ancak bu sürenin yaşam doyumunu anlamlı ölçüde etkilemediğini göstermektedir. Bu durum, iş doyumunun daha çok mesleki deneyim ve iş ortamıyla ilişkili bir değişken olduğunu, yaşam doyumunun ise bireyin yaşamının bütününe dair bir değerlendirme içerdiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, iş doyumunun zaman içinde artış gösterse de, bu artışın belirli bir düzeyden sonra durağanlaştığı ya da bireysel faktörlere bağlı olarak farklılaştığı unutulmamalıdır.

Bu araştırmada çarşı ve mahalle bekçilerinin iş doyumunu ile yaşam doyumunu düzeyleri arasındaki ilişki basit doğrusal regresyon analiziyle incelenmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, iş doyumunu ile yaşam doyumunu arasında istatistiksel olarak anlamlı, pozitif ve güçlü bir ilişki bulunmuştur ($R = 0.735$; $p < .001$). Regresyon modelinin determinasyon katsayısı ($R^2 = 0.540$) ise yaşam doyumundaki değişimin yaklaşık %54'ünün iş doyumunu tarafından açıklandığını göstermektedir. Bu bulgular, iş yaşamındaki doyumun bireylerin genel yaşam doyumunu üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmanın özgün katkısı, toplumun güvenliğinde aktif rol alan çarşı ve mahalle bekçileri gibi özgül bir meslek grubunda bu ilişkinin araştırılmasıdır. Bu meslek grubunun çalışma koşulları (gece vardiyaları, yüksek stres, toplumsal etkileşim düzeyi) dikkate alındığında, iş doyumunun yaşam doyumunu üzerindeki etkisinin daha da belirgin olabileceği düşünülmektedir. Bu durum, araştırmada elde edilen yüksek korelasyon katsayısı ile de örtüşmektedir.

Araştırmada iş doyumunu ile yaşam doyumunu arasındaki ilişkinin yönünü ve gücünü belirlemek amacıyla gerçekleştirilen basit doğrusal regresyon analizi sonuçları Tablo 18'de sunulmuştur. Analiz bulgularına göre, bağımsız değişken olan iş doyumunun yaşam doyumunu üzerindeki etkisi istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur ($B = 0.886$, $p < .001$). Bu katsayı, iş doyumundaki her bir birimlik artışın yaşam doyumunu 0.886 birim artırdığını göstermektedir. Ayrıca, standardize edilmiş regresyon katsayısı ($Beta = 0.735$), iş doyumunun yaşam doyumunu üzerindeki güçlü pozitif etkisini desteklemektedir. Bu bulgu, iş doyumunun yaşam doyumunu üzerinde anlamlı ve pozitif yönde etkili

olduğunu ortaya koymaktadır. Bu araştırmanın özel bir katkısı da, toplum güvenliğinde önemli rol oynayan çarşı ve mahalle bekçileri gibi yüksek stres düzeyine sahip bir meslek grubunda bu ilişkinin incelenmiş olmasıdır. Bekçilerin iş koşulları genellikle düzensiz çalışma saatleri, fiziksel ve psikolojik zorlayıcılık, toplumla yoğun etkileşim gibi özellikler taşıdığından, iş doyumunun yaşam doyumu üzerindeki etkisinin daha da belirgin olması muhtemeldir. Bu durum, çalışmada elde edilen yüksek regresyon katsayısıyla da desteklenmektedir. Ayrıca, modelde sabit terimin ($B = 0.193$, $p = 0.400$) anlamlı olmaması, iş doyumuna olmadığı durumda yaşam doyumu düzeyinin istatistiksel olarak anlamlı bir tahmin değeri sunmadığını göstermektedir. Bu da, yaşam doyumunun büyük oranda iş doyumundan beslendiğini ve bireyin iş yaşamında yaşadığı tatminin, genel yaşam memnuniyetini şekillendiren temel bileşenlerden biri olduğunu düşündürmektedir. Sonuç olarak, elde edilen regresyon analizi bulguları, iş doyumunun yaşam doyumu üzerinde anlamlı ve güçlü bir etkiye sahip olduğunu göstermekte, literatürdeki önceki çalışmalarla tutarlılık arz etmektedir. Özellikle kamu güvenliği alanında görev yapan çarşı ve mahalle bekçileri gibi meslek gruplarında iş doyumunu artırmaya yönelik önlemlerin, sadece iş performansı ve örgütsel bağlılık açısından değil, aynı zamanda bireysel yaşam kalitesini iyileştirme açısından da büyük önem taşıdığı görülmektedir.

Genel değerlendirme yapıldığında, iş doyumuna demografik değişkenlerden yaş ve çalışma süresi ile yakından ilişkiliyken; medeni durum, çocuk sahibi olma durumu ve eğitim düzeyinin iş ve yaşam doyumu üzerindeki etkilerinin sınırlı olduğu görülmüştür. Yaşam doyumu ise demografik faktörlerden büyük ölçüde bağımsız olup, bireysel psikososyal faktörler, sosyal destek, çevresel koşullar ve kişisel yaşam deneyimleriyle daha güçlü biçimde ilişkilidir.

Bu sonuçlar, iş ve yaşam doyumunun çok boyutlu ve karmaşık yapısını vurgulamakta; bekçilerin iş ortamının iyileştirilmesi ve kişisel yaşamlarının desteklenmesi için kapsamlı yaklaşımlar geliştirilmesinin gerekliliğine işaret etmektedir. Güvenlik sektöründe çalışan personelin motivasyonunu, bağlılığını ve genel iyilik halini artırmak amacıyla, iş ortamı düzenlemeleri, mesleki gelişim olanakları ve psikososyal destek mekanizmalarının etkinleştirilmesi önem arz etmektedir.

Çalışmanın örneklemini olan çarşı ve mahalle bekçileri gibi güvenlik hizmeti sunan personelin, iş doyumunu düzeylerinin yüksekliğinin yalnızca kurumsal başarıyı değil, aynı zamanda bireysel yaşam kalitesini de doğrudan etkilediği görülmektedir. Bu kapsamda, iş doyumunu artırmaya yönelik organizasyonel stratejilerin geliştirilmesi, yalnızca hizmet sunumunun kalitesini değil, personelin psikososyal iyilik halini de güçlendirecektir.

Son olarak, iş doyumuna ile yaşam doyumuna arasındaki etkileşimin daha iyi anlaşılması için ileriye dönük araştırmalarda, psikososyal değişkenler, iş stresi, sosyal destek, iş-yaşam dengesi gibi

faktörlerin de kapsamlı şekilde incelenmesi önerilmektedir. Bu sayede, güvenlik personelinin hem mesleki hem de kişisel yaşam kalitesini artırmaya yönelik stratejiler daha bilimsel temellere dayanarak geliştirilebilecektir.

Kaynaklar

- Allen, T. D., Herst, D. E. L., Bruck, C. S., & Sutton, M. (2000). Consequences associated with work-to-family conflict: A review and agenda for future research. *Journal of Occupational Health Psychology*, 5(2), 278–308.
- Aşık, N. A. (2010). Çalışanların iş doyumunu etkileyen bireysel ve örgütsel faktörler ile sonuçlarına ilişkin kavramsal bir değerlendirme. *Türk İdare Dergisi*, (467), 31-51.
- Aycan, Z. (2001). Human resource management in Turkey: Current issues and future challenges. *International Journal of Manpower*, 22(3), 252-260.
- Aydın, B., & Başol, G. (2004). Öğretmenlerin yaşam doyumu ile iş doyumunu düzeylerinin karşılaştırılması. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 37(1), 1–14.
- Aşık, N. A. (2010). Çalışanların iş doyumunu etkileyen bireysel ve örgütsel faktörler ile sonuçlarına ilişkin kavramsal bir değerlendirme. *Türk İdare Dergisi*, (467), 31-51.
- Baycan, A. (1985). *An analysis of the several aspects of job satisfaction between different occupational groups*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Boğaziçi Üniversitesi. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Bayram, L., & Aytaç, S. (2001). İş doyum ve işten ayrılma niyeti ilişkisi: Bursa'daki özel hastane çalışanları üzerine bir araştırma. *Uludağ Üniversitesi İİBF Dergisi*, 20(2), 145-163.
- Belci, O. (2020) Çarşı ve mahalle bekçileri kanununun ceza muhakemesi hukuku açısından değerlendirilmesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 22(2): 1089-1122.
- Brayfield, A. H., & Crockett, W. H. (1955). Employee attitudes and employee performance. *Psychological Bulletin*, 52(5), 396-424.
- Clark, A. E., & Oswald, A. J. (1996). Satisfaction and comparison income. *Journal of Public Economics*, 61(3), 359–381.
- Çarşı ve Mahalle Bekçileri Kanunu. (1914). Resmî Gazete. Erişim adresi: <https://www.mevzuat.gov.tr>
- Çarşı ve Mahalle Bekçileri Kanunu. (1966, 14 Temmuz). Resmi Gazete (Sayı: 12355). Erişim adresi: <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/12355.pdf>
- Çarşı ve Mahalle Bekçileri Kanunu. (1976). Resmî Gazete. Erişim adresi: <https://www.mevzuat.gov.tr>
- Çarşı ve Mahalle Bekçileri Kanunu. (2020, 18 Haziran). Resmi Gazete (Sayı: 31159). Erişim adresi: <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2020/06/20200618-7.htm>
- Dağlı, A., & Baysal, N. (2016). Yaşam doyumu ölçeğinin türkçe'ye uyarlanması: geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 15(59), 1250-1262.
- Diener, E., Wirtz, D., Tov, W., Kim-Prieto, C., Choi, D. W., Oishi, S. Ve Biswas-Diener, R. (2010). New Well-Being Measures: Short Scales to Assess Flourishing and Positive and Negative Feelings. *Social Indicators Research*. 97(2), 143-156.
- Diener, E. (2000). Subjective well-being, the science of happiness and a proposal for a national index. *American Psychologist*, 55 (1), 34-43.
- Diener, E., Emmons, R. A., Larsen, R. J. ve Griffin, S. (1985). The Satisfaction with Life Scale. *Journal of Personality Assessment*. 49(1), 71-75.
- Diener, E. (1984). "Subjektif Well-Being", *Psychological Bulletin*, cilt 95, sayı 3, 542–575.
- Emniyet Teşkilat Kanunu (1937). <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.3201.pdf>. (10 Mart 2024).
- Frazier, D. P. (2009). Job Satisfaction of International Educators. *Universal-Publishers*.

- Frone, M. R., Russell, M., & Cooper, M. L. (1992). Antecedents and outcomes of work–family conflict: Testing a model of the work–family interface. *Journal of Applied Psychology*, 77(1), 65–78. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.77.1.65>
- George, L. K. (2010). Still happy after all these years: Research frontiers on subjective well-being in later life. *The Journals of Gerontology Series B*, 65(3), 331-339.
- Goff, M., Mount, M. K., & Jamison, R. (1990). Employer-supported child care, work/family conflict, and absenteeism: A field study. *Personnel Psychology*, 43(4), 793-809.
- Greenhaus, J. H., & Powell, G. N. (2006). When work and family are allies: A theory of work–family enrichment. *Academy of Management Review*, 31(1), 72-92.
- İçişleri Bakanlığı Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun, (1985). 3152 sayılı İçişleri Bakanlığı Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun. Resmî Gazete. <https://www.resmigazete.gov.tr>
- Judge, T. A., & Bono, J. E. (2001). Relationship of core self-evaluations traits with job satisfaction and job performance: A meta-analysis. *Journal of Applied Psychology*, 86(1), 80–92.
- Judge, T. A., & Watanabe, S. (1993). Another look at the job satisfaction–life satisfaction relationship. *Journal of Applied Psychology*, 78(6), 939–948. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.78.6.939>
- Karakuş, H., 2011 *Hemşirelerin iş tatmin düzeyleri: Sivas ili örneği*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 3(6), 46- 57.
- Keser, A. (2005). "İş Doyumu ve Yaşam Doyumu İlişkisi: Otomotiv Sektöründe Bir Uygulama" *Çalışma ve Toplum, Ekonomi ve Hukuk Dergisi*, S. 7, s. 77-95.
- Kılıç, S., & Akyol, A. K. (2012). Kamu çalışanlarında iş doyum: Yaş ve cinsiyetin etkisi. *Kamu Yönetimi Dergisi*, 45(1), 65-84.
- Kırbaş, D. (2017). Kamu çalışanlarında yaşam doyum ve etkileyen faktörlerin incelenmesi. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 15(29), 59-78.
- Köker, S. (1991). *Normal ve Sorunlu Ergenlerin Yaşam Doyum Düzeylerinin Karşılaştırılması*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Köse, A. (2010). Öğretmenlerde iş doyum: Mesleki deneyimin etkisi. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 16(3), 421–442.
- Küçükkaragöz, H. (2011). Çalışanların iş doyum ile yaşam doyum arasındaki ilişki: Adana ilinde bir araştırma. *Ege Akademik Bakış*, 11(4), 633–643.,,,
- Lyubomirsky, S. (2001) “Why are Some People Happier Than Others: The Role of Cognitive and Motivational Processes in Wellbeing” *American Psychologist*, 56: 239-249
- McLanahan, S., & Adams, J. (1987). Parenthood and psychological well-being. *Annual Review of Sociology*, 13, 237–257. <https://doi.org/10.1146/annurev.so.13.080187.001321>
- Özdevecioğlu, M. (2003). Algılanan örgütsel destek ile iş tatmini, örgütsel bağlılık ve performans arasındaki ilişki. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 21, 113–129.
- Pavot, W. ve Diener, E. (2008). The Satisfaction with Life Scale and the Emerging Construct of Life Satisfaction. *The Journal of Positive Psychology*. 3(2), 137-152.
- Pinquart, M., & Sorensen, S. (2001). Influences on loneliness in older adults: A meta-analysis. *Basic and Applied Social Psychology*, 23(4), 245-266.
- Rain, J. S., Lane, I. M., & Steiner, D. D. (1991). A current look at the job satisfaction/life satisfaction relationship: Review and future considerations. *Human Relations*, 44(3), 287–307. <https://doi.org/10.1177/001872679104400305>
- Resmi Gazete. (2016). Kanun Hükmünde Kararname ile Jandarma Genel Komutanlığı ve Sahil Güvenlik Komutanlığı İçişleri Bakanlığı bünyesine dahil edilmiştir. Erişim adresi: <https://www.resmigazete.gov.tr>

- Ryan, R. M. ve Deci, E. L. (2000). Self-Determination Theory And The Facilitation Of İntrinsic Motivation, Social Development, And Well-Being. *American Psychologist*, 55(1), 68.
- Sevimli, F. ve İşcan Ö.F. (2005). “Bireysel ve İş Ortamına Ait Etkenler Açısından İş Doyumu”, *Ege Akademik Bakış Dergisi*, 5(1), 55-64.
- Steger, M. F., Frazier, P., Oishi, S. ve Kaler, M. (2006). The Meaning in Life Questionnaire: Assessing the Presence of and Search for Meaning in Life. *Journal of Counseling Psychology*. 53(1), 80-93.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasasında Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, 2017 <https://cdn.istanbul.edu.tr/statics/idarehukuku-hukuk.istanbul.edu.tr/wp-content/uploads/2017/04/11-%C5%9Eubat-2017-Tarihli-Resmi-Gazetede-yay%C4%B1mlanan-T.C.-Anayasas%C4%B1nda-De%C4%9Fi%C5%9Fiklik-Yap%C4%B1lmas%C4%B1na-Dair-Kanun.pdf>
- T.C. İşçileri Bakanlığı resmi internet sitesi, İşçileri Bakanlığı Tarihçesi (Çevrimiçi) <https://www.icisleri.gov.tr/icisleri-bakanligi-tarihcesi#>
- Warr, P. (2007). Work, happiness, and unhappiness. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Waterman, A. S., Schwartz, S. J., Zamboanga, B. L., Ravert, R. D., Williams, M. K., Bede Agocha, V., Kim, S. Y. ve Donnellan, M. B. (2010). The Questionnaire for Eudaimonic Well-Being: Psychometric Properties, Demographic Comparisons, and Evidence of Validity. *The Journal of Positive Psychology*. 5(1), 41-61.
- Yetim, Ü. (1993). *Kişisel projelerin organizasyonu ve örüntüsü açısından yaşam doyumu*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Ege Üniversitesi. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Yılmaz, E., & Çelik, M. (2008). Kamu çalışanlarında kıdemin iş doyumu üzerindeki etkisi. *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 22(2), 15–30.
- Yılmaz, K., & Altınkurt, Y. (2012). Öğretmenlerin iş doyumu ve yaşam doyumu arasındaki ilişki. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 18(1), 153–168.
- Yılmaz, S. (2012). Eğitim düzeyinin yaşam doyumu üzerine etkisi: Bir üniversite çalışanları örneği. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 28, 353–365.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 9, Haziran/June 2025)

Almanya’da Protestanlık ve Kapitalizm Arasındaki Bağlantı*

Ana Reš

Bağımsız Araştırmacı

Ali Erhan ERTAN

Dr.

Bağımsız Araştırmacı

alierhanertan@gmail.com

 ORCID 0000-0002-5210-0885

Çeviri / Translation

Geliş Tarihi/Received: 09.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 16.04.2025

Atıf/Citation

Reš, Ana ve Ali Erhan Ertan (2025). Almanya’da Protestanlık ve Kapitalizm Arasındaki Bağlantı. *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 180-195.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

* Çevirisi yapılan çalışmanın özgün hâli için bk. Šarić, M., & Kovačec, P. (2016). Povezanost protestantizma i kapitalizma u Njemačkoj. *Zbornik Sveučilišta u Dubrovniku*, (3), 159-173. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/169962>. Yazarlar, çeviri için gerekli izni veren Marko Šarić’e teşekkür eder.

Almanya’da Protestanlık ve Kapitalizm Arasındaki Bağlantı

Öz Bu makale, kapitalizm anlayışları ile Protestan etiği arasındaki bağlantıyı ortaya koymaktadır. Protestan etiği, kapitalizmin bugünkü halini almasında itici güç olmuştur. Protestanlık ve Katoliklik arasındaki siyasi ve dinî farklılıklar, toplumun ve devletin gelişimini, yani ulusal ve devlet kimliğini etkilemektedir. Kapitalizm neden Kuzey Amerika ve Batı Avrupa’da gelişmiştir? Sosyolog Max Weber bu soruyu ortaya atmış, ancak cevabını da hemen vermiştir: Protestan ahlakı kapitalizmin ve rasyonalizmin gelişimi için ideal yatkınlıktadır. Bununla birlikte, din böyle bir politik-ekonomik sistemin temeli olarak düşünülebilir mi? Neden Katolikliğin değil de Protestanlığın kendisi kapitalizmin kalesidir? Güçlü kilise otoritelerine karşı isyan neden ortaya çıkmıştır? Bu makale, Weber’in öğretilerine dayanarak “Protestan etiği ve kapitalizm anlayışları” arasında daha fazla bağlantı kurmaya çalışacaktır. Yazarlar ayrıca, Protestan kilisesinin ana kollarından biri olan Calvinizm’in adını aldığı ünlü Protestan papaz J. Calvin’i de analiz etmektedir. Sonuç bölümünde, nüfusun dinî kompozisyonu bağlamında Alman federal eyaletlerindeki ortalama GSYİH’nın mevcut verileri verilmiştir.

Anahtar sözcükler: liberalizm, Protestanlık, Kapitalizm, siyasi Katoliklik, Almanya

The Connection Between Protestantism And Capitalism In Germany

Abstract The paper presents the connection between the conceptions of capitalism and the Protestant ethic. The Protestant ethic was the driving force for the formation of capitalism in its present form. Political and religious differences between Protestantism and Catholicism affect the development of society and the state, i.e. the national and the state identity. Why had capitalism developed in the North America and Western Europe? Sociologist Max Weber raised the question, but immediately gave the answer: the Protestant ethic was the ideal predisposition for the development of capitalism and rationalism. Nevertheless, could faith be considered as the basis of such a political-economic system? Why is Protestantism itself the stronghold of capitalism and not Catholicism? Why did rebellion against the powerful church authorities occur? This paper will try to establish more links between the “Protestant ethic and the conceptions of capitalism” based on Weber’s teachings. The authors also analyse the famous Protestant minister J. Calvin, after which one of the major branches in the Protestant church was named – Calvinism. In conclusion the current data of the average GDP in respective German federal states with the religious composition of the population are given.

Keywords: liberalism, Protestantism, capitalism, political Catholicism, Germany

Protestanlık ve Katoliklik Arasındaki Siyasi Farklılıklar

Protestanlık, 16. yüzyıldaki Reformasyondan sonra Katoliklikten ayrılan tüm Hristiyan dinî doktrinleri için kullanılan genel bir terimdir. Başlangıçta iman yoluyla aklanmaya, tüm azizlerin ya da inananların rahipliğine ve İncil'in otoritesine olan inanca vurgu ile karakterize edilmiştir. Papa'nın otoritesini reddederler. Başlıca Protestan gruplar şunlardır (Jambrek, 1999):

- a) Evanjelist-Lüteriye Kilisesi.
- b) Reformcu kiliseler (Bazen "Kalvinistler" terimi de kullanılır.)
- c) Anglikanlar.

Evanjelist özgür kiliseler kendilerini Protestan olarak kabul etmekte ve kendilerini "Reformasyonun mirasçıları" olarak görmektedirler. Örneğin Adventistler, Baptistler, Metodistler ve Evanjelik-Pentekostal kiliseler bu gruba dâhildir. Bahsedilen ana mezheplere ek olarak, "Protestanlar" terimi ayrıca çeşitli küçük veya yeni dinî grupları da içermektedir: Anabaptistler, Bağımsızlar, Quakerlar (Dostlar Topluluğu), Metodistler, Pentekostallar, Adventistler ve diğerleri. Dolayısıyla Protestanlığın tek bir hareket ve tek bir Kilise değil; birçok Kilise, mezhep ve teolojik öğretinin gevşek bir toplamı olduğunu ifade etmek mümkündür. Kelimenin tam anlamıyla çok sayıda merkeze dağılmış ve ortak bir kurumdan yoksun bırakılmıştır - Katoliklikteki papalık gibi - her şeyden önce teolojiye dayanmaktadır. Bu nedenle Protestanlıkta teologlar Katoliklikte kilise hiyerarşisine ait olan yeri işgal eder ve böylece dinî mirasın bakımı onlara emanet edilebilir. Protestanlık bu nedenle sağlam bir şekilde kurulmuş bir sistem değil, tamamen farklı ve hatta karşıt fikir ve eylemlerin bir karışımıdır, ancak sonuçta Protestanlıktaki çoğu teolojik seçimin yine de liberalizm lehine yapıldığını söylemek mümkündür.

Dar anlamda (aslen siyasi) Protestanlar terimi, Reformasyon sırasında Almanca konuşulan dünyada ortaya çıkan Hristiyan mezheplerinin üyelerini ifade eder ve bu nedenle öncelikle Lüterciliğin kurucuları olan Martin Lüter ve Philipp Melanchthon ile İsviçre'de Reformasyonunu başlatan ve ikinci ana Protestan kolu olan Kalvinizmin kurucuları olan Huldrych Zwingli ve John Calvin ile ilişkilendirilir. Anglikanizm, Parlamento'nun kralı kilisenin başı ilan ettiği 1534 yılında İngiltere'deki Kilise'nin Roma'dan ayrılmasıyla ortaya çıkmıştır; sonraki yıllarda Anglikanlar Protestan teolojisinden önemli etkiler kabul etmiştir. Merkezî hükümetin olmaması, geleneğin tamamen reddedilmesi ve sadece İncil'in kendi yorumlarına güvenilmesi nedeniyle Lüter'in takipçileri arasında Lüter'in ölümünden sonra bile bölünmeler devam etmiştir. Philipp Melanchthon o dönemde Protestanlığın lideri olarak ortaya çıkmış; ılımlı bir akımı temsil etmiştir. Onun karşısında,

önde gelenleri arasında Matthias Flacius Illyricus'un olduğu püristler ve Johannes Brenz'in ubikvitarları vardır.

Johann Agricola'nın antonomistleri, Andreas Hosemann'ın (Osiander) “ruhun aşamalı olarak kutsallaştırılması” hareketi veya Caspar Scwenckfeld von Ossig'in aşırı ruhani mistisizmi gibi başka akımlar da vardır. 1580'den sonra Protestanlığın Lüterci yönü, dogmatik konsolidasyona ve dinî yaşamın dış kurallarına sıkı sıkıya uymaya doğru gelişmiş ve bu da 17 ve 18. yüzyıllarda Johannes Arndt, Philipp Jakob Spener ve Jean de Labadie'nin öncülüğünde Pietizm'in ortaya çıkmasına neden olmuştur. 1817 yılında Prusya Kralı Frederick William III, Calvinistler ve Lütercilerin tek bir kilisede birleşmesine karar vermiş, bunu diğer Alman devletleri de izlemiş, ancak daha sonra Eski Lüterciler olarak adlandırılanlar ayrılmıştır. Günümüzde Lüterciler, Reformcular, Metodistler ve Baptistler gibi eski Protestan topluluklar ile Pentekostalların öne çıktığı çok sayıda yeni Protestan dinî topluluk arasında tanınabilir bir bölünme vardır (Kalvinizam, 2016).

1933'te Hitler hükümetiyle bir anlaşma (Reichskonkordat) imzalayan ama aynı zamanda 1937 tarihli “Mit Brennender Sorge” adlı papalık genelgesinde Nazi ideolojisini kınayan Roma Katolik Kilisesi'nin aksine, Protestanların hükümete kendi tutumunu dayatabilecek merkezi bir otoritesi yoktur. Bazı Protestanlar Hitler'in iktidara gelmesini desteklemiş ve ulusal çıkarlarını inançlarıyla bir tutmuştur. Böylece, 1933 gibi erken bir tarihte, “Reichsbischof” Ludwig Müller (1883-1946) başkanlığında Alman Evanjelik Kilisesi (Deutsche Christen, “Alman Hristiyanları”) kurulmuş ve doktrini ırkçılığa ve Aryan saflığının yüceltilmesi fikrine saplanıp kalmıştır.

Ancak Paul Tillich gibi önde gelen birçok Protestan ilahiyatçı, Nazilerin Protestan kiliselerini propagandaları için kullanma girişimlerine direnmiştir. Önde gelen bir şahsiyet, papaz ve teolog olan Dietrich, Nazi rejimine karşı çıkmış ve bunun bedelini hayatıyla ödemiştir. Komünist-sosyalist totalitarizm sırasında, Nazizm kavramından Hristiyanlığın sorumlu olduğu ve Hristiyanların (Katolikler ve Protestanlar) bu sistemi yarattığı ve sürdürdüğü yanlışlığı ortaya çıkmıştır. (Bu yanlış, günümüzde de devam etmektedir).

Nazizmin yıkılmasının Amerikalı-İngiliz Protestanlar tarafından başlatıldığını ve nihayetinde çoğunluğu Hristiyan olan Nazi karşıtı Avrupalı ulusların koalisyonuyla birlikte Nazizmi mahkûm ettiklerini hatırlamak gerekir (Kalvinizam, 2016).

Liberal Protestanlığın (McGrath, 2007) Hristiyan düşüncesinde ve Batı medeniyetinin siyasi kültüründe ortaya çıkan en önemli hareketlerden biri olduğunu vurgulamak önemlidir. Kökleri oldukça karmaşıktır. Bununla birlikte, F. D. E. Schleiermacher tarafından ortaya konan teolojik programa, özellikle de onun insani duygulara ve Hristiyan inancını insani durumla ilişkilendirme ihtiyacına yaptığı vurguya verilen tepkinin bir sonucu olarak düşünülmelidir. Klasik liberal Protestanlığın kökenleri 19. yüzyılın ortalarında Almanya'da, Hristiyan inancı ve teolojisinin

modern dünya şartları bağlamında yenilenmeye ihtiyaç duyduğu fikriyle ortaya çıkmıştır. İngiltere’de Charles Darwin’in güçlü pozitivist teorisi, geleneksel teolojinin bazı unsurlarının (dünyanın yedi günde yaratıldığı öğretisi gibi) savunulamaz görüldüğü bir ortam yaratmıştır. Liberal Protestan düşünürler, Hristiyanlığın modern dünyada ciddi bir seçenek olabilmesi için inancın yenilenmesi gerektiğini savunmuş ve bir yandan Hristiyanlığın doktrinel mirası, diğer yandan da geleneksel İncil yorumlama yöntemleriyle karşılaştırıldığında belli bir özgürlük talep etmişlerdir.

Protestanlıktaki teolojik tercihlerin çoğunun daha önce de vurgulandığı üzere liberalizm lehine olduğu ve bugünkü modern toplum ve devlet tanımına büyük katkı sağladığı söylenebilir. Katoliklik modern dünyayı ve dolayısıyla onun liberalizmini karşılaşmanın en başından itibaren reddederken, Protestanlık tam tersi bir yol izleyerek modern dünyayı ve ardından onun liberalizmini hemen kabul etmiştir.

O halde Protestanlıktaki en etkili teolojik ekolün başka bir şey değil de liberal teoloji olarak adlandırılması tesadüf değildir. (Jukić, 1995). Reformasyonun başlangıcında bile ilk Protestanlar - adlarından da anlaşılacağı üzere - değişimin savunucularıdır ve Yeni Ahit yazılarının kaynaklarını araştırdılar ve taleplerinde vicdan hakkına başvurdular, böylece iki belirgin modern temayı öngördüler. Calvinizm’de, dünyadaki bu değişim ihtiyacı daha da belirgin hâle gelecektir, çünkü Calvinizm’de insanın kurtuluşu kendi içine kapanmakla değil, yaşamdaki başarı ve işteki verimlilikle ölçülmeye başlamıştır.

Kalvinizm; yaşamın sosyal, etik, politik, ekonomik ve en önemlisi dinî yönlerini ele almakta ve bu alanlarda yanıtlar ve rehberlik sunmaktadır. Ruhaniliği toplumla birleştiren kapsamlı bir Hristiyan düşünce sistemidir.

Özellikle yaşam boyu öğrenme ve eğitimi vurgulamakta, böylece sürekli gelişim ruhsal gelişim ve yeryüzündeki yaşamın doluluğunun gerçekleştirilmesi için itici güç olmaya devam etmektedir (Kalvinizam, 2016). Calvinizm, Tanrı’nın her şey üzerindeki egemenliğini vurgulayan teolojik bir sistem ve Hristiyan yaşamına yaklaşımdır. Protestanlığın bu formu adını Fransız reformcu Jean Calvin’dan almıştır.

Kalvinizm’in öğretilerinin en önemli unsurları şunlardır (Kalvinizam, 2016):

1. Tanrı her şeyin üstündedir ve her şeyin Yaratıcısıdır, sadece O’na ibadet edilmelidir. O nazik, merhametli, öfkelenmekte yavaş ve merhamet bakımından zengindir. Tanrı özünde birdir ve üç kişidir, bu nedenle Tek Tanrı’dan ve aynı zamanda Kutsal Üçlü Birlik (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh) gizeminden söz ederiz. İnancımız şöyle der: “Tanrı’nın özünde ya da zatında bir, kendi kendine var olan, her şeye yeten, görünmez, maddi olmayan, sonsuz ve ebedi olduğuna inanır ve öğretiriz.

Görünen ve görünmeyen her şeyin yaratıcısı, en yüce iyi, yaşam veren ve her şeyin sürdürücüsü, her şeye kadir ve doğaüstü bilgi, lütfkâr ve merhametli, adil ve gerçektir.”

2. Kutsal Kitap, Tanrı'nın insanlara vahyidir (Kutsal Yazılar, Tanrı'nın gerçek Sözü), maneviyatın ve sosyal adaletin temelidir. İnancımız şöyle der: “Kutsal peygamberlerin ve havarilerin hem Eski hem de Yeni Ahit'te yer alan kanonik kitaplarının, kendi içinde üstün yetkiye sahip olan ve insanlardan kaynaklanmayan gerçek Tanrı Sözü olduğuna inanıyor ve itiraf ediyoruz, çünkü Tanrı'nın kendisi patrikler, peygamberler ve havarilerle konuşmuştur ve bugün de Kutsal Yazılar aracılığıyla bizimle konuşmaktadır.”

3. Kilise, ebedi kurtuluşa çağrılan seçilmiş günahkârlardan oluşan bir topluluktur; Mesih İsa aracılığıyla Tanrı'ya çağrı, dönüşüm ve yeni yaşam sürecinde Tanrı'ya çağrılmış ve adanmıştır. Kilise, toplumun ayrılmaz bir parçasıdır ve ruhani yenilenmeyi ve sosyal adaleti teşvik eder. Devlet, Kilise'yi kontrol edemez ve Kilise seküler işlere karışmaz (yeni iş alanları açmak, ekonomik konular, düzeni, barışı ve hukuku korumak vb.) İncil şunu vurgular: “Kilise, dünyadan çağrılmış ya da toplanmış bir inananlar topluluğudur; tüm kutsalların, yani Söz ve Kutsal Ruh aracılığıyla Kurtarıcı Mesih İsa'daki gerçek Tanrı'yı gerçekten tanıyan, ona doğru bir şekilde tapınan ve hizmet eden ve iman yoluyla Mesih'te özgürce sunulan tüm lütuflara ortak olan kişilerin topluluğudur.” İnananlar topluluğu, presbiteryen ilkesine göre organize edilir ve görevliler (presbiterler, papazlar, öğretmenler, diyakozlar) Kilisesi'ne hizmet etmeye ve inşa etmeye çağrılır.

4. Rab İsa Mesih, Kilisesi'nin başıdır ve Kutsal Ruh aracılığıyla sürekli olarak Kilise'de bulunur, bu nedenle, görünür veya dünyevi bir vekile ihtiyacı yoktur. İman ikrarında şunlar belirtilmektedir: “Tanrı'nın Oğlu, Rabbimiz İsa Mesih'in ezelden beri önceden belirlenmiş ve Baba tarafından dünyanın Kurtarıcısı olarak atanmış olduğuna inanıyor ve öğretiyoruz. Ayrıca onun sadece Bakire Meryem'den beden aldığı değil, sadece dünyanın kuruluşundan önce değil, tüm sonsuzluktan önce Baba'dan tarif edilemez bir şekilde doğduğuna inanıyoruz.”

5. Mesih, iki sakrament (Vaftiz ve Rabb'in Sofrası) tesis etmiştir.

6. Kutsal Kitap'a göre önceden belirlenmişlik, kurtuluşun ve şimdiki zamanda umudun temeli ve ebedi rahatlığın rehberidir. İman Açıklaması şunu vurgular: “Tanrı sonsuzlukta, özgürce, saf lütufla, insan liyakati olmadan, elçinin öğrettiği gibi Mesih'te kurtaracağı kutsalları önceden belirlemiştir: ‘Nitekim, kendi önünde sevgide kutsal ve lekesiz olalım diye, dünyanın kuruluşundan önce bizi onda seçti’ Ef. 1, 4 ve yine: ‘O bizi kurtardı ve kutsal davetiyle, işlerimize göre değil, ama kendi amacı ve inayetine göre bizi çağırdı, bu, dünyanın başlangıcından önce bize Mesih İsa'da verildi’. II. Tim. 1, 9-10.”

7. Sürekli eğitim ve öğretim, ruhani gelişim ve yeryüzündeki yaşamın tam anlamıyla gerçekleşmesi için bir teşvik unsuru olmaya devam etmektedir.

Dünyevi Protestan çileciliğinin aile, eğitim, kültür, bilim, toplum, siyaset ve ekonomi alanlarındaki dünyevi faaliyetlerle hızla birleştiğini ve onlarla eşitlendiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle Protestanlık, modern liberal uygarlığın yaratılmasına ve şekillendirilmesine, Katolikliğin ilk döneminden günümüze kadar çok radikal bir şekilde yaptığı gibi, direnmekten veya belki de kınamaktan çok daha fazla katılmıştır. Kapitalizmin ruhu - M. Weber'in deyişiyle - inananların dünyaya aktif katılımına yönelik Protestan maneviyatı tarafından canlandırılmış, desteklenmiş ve teşvik edilmiştir (Jukić, 1995).

Liberal Protestanlık modern dünyanın şekillenmesinde temel taşıyıcılardan ve itici güçlerden biri olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Özellikle modern dünyanın ve liberal kapitalizmin ilerlediği Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Fransa, İsveç, Finlandiya ve diğer refah seviyesi yüksek ülkelerde hızla yayılmasının nedeni budur. Bu anlamda Protestan liberalizmi, çağdaş gelişmiş toplumdaki olaylara yaratıcı ve teşvik edici bir teolojik takip olmayı amaçlamaktadır.

Ne güçlü Marksist ideoloji ne de ondan türetilen sayısız siyasi teoloji, Protestan liberalizmine dayanan liberal uygarlığın yükselişini ve genişlemesini durdurmayı başaramamıştır, çünkü bu uygarlık yine de insanlığa geçmişte bilinen diğer tüm uygarlıklardan daha fazla refah getirmiştir.

Geçmişte liberal Protestanlığın, özellikle de Calvinist Hollanda Kilisesi'nin bıraktığı bazı olumsuz siyasi izleri sayabiliriz. 20. yüzyılda Güney Afrika'da Calvinist Hollanda Reform Kilisesi, kader doktrinini ırk ayrımcılığı için bir temel olarak kullanmıştır. Güney Afrika'nın ilk siyahî devlet başkanı olan Nelson Mandela, hükümetin izlediği beyazların üstünlüğü politikasından bahsederken şöyle demiştir: "Bu politika, Afrikalıların (Hollandalı yerleşimcilerin soyundan gelen beyazlar) Tanrı'nın halkı olduğunu ve siyahların aşağı bir ırk olduğunu öne sürerek Apartheid'a dinî bir temel kazandıran Hollanda Reform Kilisesi tarafından desteklendi." Afrikanerler için ırk ayrımı ve Kilise el ele gitmiştir. (500 godina kalvinizma, 2010).

Siyasi Katoliklik ise, (Kaiser, W., & Wahnout, H., 2004), (Conway, 1997) ilk kez 19. yüzyılın ikinci yarısında, liberal toplumsal eğilimlere bir yanıt olarak Prusyalı Katolikler arasında ortaya çıkmıştır. Bunun ana nedeni Şansölye Bismarck'ın Katolik Kilisesi'nin etkisini sınırlama ve önce Prusya'da sonra da Birleşik Almanya'da devletin kontrolü altına sokma girişimidir. Bunun sonucunda ortaya çıkan mücadele tarihinde Kulturkampf olarak bilinmektedir.

Katolik toplumsal hareketi Almanya'dan Avusturya-Macaristan'a, özellikle de Hırvat Katolik Hareketi olarak bilinen bugünkü Avusturya, Ukrayna, Slovenya ve Hırvatistan'a yayılmıştır. (Matijević, 2002). Aynı zamanda, toplumu ve siyaseti etkilemeye çalışan çeşitli örgütlerin ve Katolik olmayan farklı grupların adı olan Katolik Eylem Avrupa'da yayılmıştır.

Papa XIII Leo'nun 1891'deki Rerum novarum (Yeni Şeyler Üzerine) ansiklopedisinden sonra, politik Katolik hareket daha güçlü ve canlı hâle gelmiş ve toplumun diğer alanlarına, özellikle de çalışma dünyasına yayılmıştır. Bu genelge ile Katolik Kilisesi, başta emek sorunu olmak üzere sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel konulara olan ilgisini göstermiş ve kapitalist ve liberal etkilerin nüfuz ettiği Batı sanayi toplumunun radikal bir dönüşüme tabi tutulması çağrısında bulunmuştur. Din adamlarının önderliğindeki Katolik inananlar, aktif sosyal ve siyasi hayata girerek toplumsal sorunlarla Hristiyan, Katolik ilkeler temelinde ilgilenmiş ve dünyevi, seküler yaklaşımlara karşı çıkmıştır. Örneğin, Katolik aktivist Mary Harris, Ulusal Katolik Sosyal Konseyi ile birlikte 20. yüzyılın başında Amerika Birleşik Devletleri'nde çocuk işçiliğinin ortadan kaldırılması için mücadele etmiştir.

Önemli siyasi partilerden bazıları şunlardır: (Politički katolicizam, 2016).

- a) İsviçre Muhafazakar Katolik Partisi - 1848
- b) Belçika'da Katolik Partisi - 1869
- c) Alman Merkez Partisi (Merkez) - 1870
- d) Slovenya Halk Partisi - 1892
- e) Avusturya'da Hristiyan Sosyal Parti - 1893
- f) Fransa'da Popüler Liberal Eylem - 1901
- g) İtalyan Hristiyan Sosyal Partisi - 20. yüzyılın başları
- h) Hollanda'da Romalı Katolik Beyazların Ortak Ligi - 1904; 1926'da Roma Katolik Devlet Partisi'ne dönüştü.
- i) Slovak Halk Partisi - 1918
- j) İtalyan Halk Partisi - 1919
- k) Polonya Hristiyan Demokrat Partisi - 1919
- l) Meksika'da Dinî Özgürlükleri Savunma Ulusal Birliği - 1924

Bugün Katolik Kilisesi ve inananlar, özellikle de eski komünist-sosyalist bloğu ülkelerinde, ne yazık ki Protestan liberalizmine karşı şiddetli bir direniş içinde, komplo teorileri ve komplo psikozu besleyerek meşruiyet bulmaktadır. Komünizmde olduğu gibi, düşmansız yaşamamız pek mümkün değildir; Masonlar, Bolşevikler, liberaller, sosyalistler, tarikatlar, diğer dinler, Batı demokrasisi, bankacılar ve eşcinseller bunlardan bazılarıdır.

Küresel bir tehlike ve evrensel bir komplo fikrine saplanmış bir halk aslında Tanrı'nın gücüne inanmayı bırakır ve kötülüğün, şiddetin, yenilginin ve ölümün güçlerine teslim olur. Liberal demokrasinin de taşıdığı sorunlar olduğu doğrudur (ahlakta hedonist seçim, ilerlemede ekolojik tehditler, refah içinde yaşamının anlamsızlığı, en mükemmel iletişimin olduğu bir dünyada insanların yalnızlığı); ancak bunun alternatifi parti tek fikirliliği ve komplo psikozu olmamalıdır.

Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Dinî Farklılıklar

Katolikler ve Protestanlar arasında çok önemli dinî farklılıklar bulunmaktadır. Son yıllarda iki grup arasında ortak bir zemin bulmaya yönelik girişimler olsa da gerçek şu ki bu farklılıklar Protestan Reformu'nun başlangıcında olduğu gibi bugün de önemini korumaktadır. Aralarındaki en önemli dört farklılık şu şekilde ifade edilebilir: (Koja je razlika, 2016).

1. Katoliklik ve Protestanlık arasındaki en önemli fark Kutsal Yazıların yeterliliği ve yetkisi meselesidir. Protestanlar Kutsal Kitap'ın Tanrı'nın insanlığa özel vahyinin tek kaynağı olduğuna ve bu nedenle bize günahattan kurtuluşumuz için gerekli olan her şeyi öğrettiğine inanırlar. Protestanlar Kutsal Kitap'ın her Hristiyan'ın davranışının değerlendirilmesi gereken standart olduğunu düşünürler. Bu inanç genellikle "Sola Scriptura" olarak adlandırılır ve Katolikler ile Protestanlar arasındaki bazı önemli farklılıkların bir özeti olarak Protestan Reformu'ndan ortaya çıkan "Beş Sola" dan (Latince sola kelimesi "sadece ve yalnızca" anlamına gelir) biridir. Kutsal Kitap'ın tüm inanç ve uygulama konularında yetkisini ve yeterliliğini teyit eden birçok ayet bulunmakla birlikte, en açık ayetlerden biri II. Timoteos 3:16-17'de yer almaktadır: "Her Yazı Allah'ın esinlemesiyle verilir ve öğreti, azarlama, düzeltme, doğrulukta eğitime için faydalıdır; (16) öyle ki, Allah adamı yetkin, tüm iyi işlere hazırlanmış olsun. (17)". Katolikler ise "Sola Scriptura" doktrinini reddeder ve Kutsal Kitap'ın tek başına yeterli olduğuna inanmazlar. Bir Hristiyan'ın hem Kutsal Kitap'a hem de Kutsal Roma Katolik Geleneği'ne eşit derecede bağlı olduğuna inanırlar. Araf, azizlere dua, Meryem'e hürmet ya da tapınma gibi pek çok Roma Katolik doktrininin Kutsal Kitap'ta çok az temeli vardır ya da hiç yoktur, ancak yalnızca Roma Katolik geleneklerine dayanır. Özünde, Roma Katolik Kilisesi'nin "Sola Scriptura"yı reddetmesi ve Kutsal Kitap ile Kutsal Geleneklerinin eşit yetkiye sahip olduğu konusundaki ısrarı, Kutsal Kitap'ın yeterliliğini, yetkisini ve bütünlüğünü zayıflatmaktadır. Katolikler ve Protestanlar arasındaki farklılıkların hepsi olmasa da birçoğunun kökeninde Kutsal Yazılar'a ilişkin bu tür bir görüş yatmaktadır.

2. Katoliklik ve Protestanlık arasındaki bir diğer önemli ancak yakından ilişkili fark, Papa'nın makamı ve yetkisiyle ilgilidir. Katolikliğe göre, Papa "Mesih'in vekilidir" ve Kilise'nin görünür başı olarak İsa'nın yerini alır. Bu nedenle, Ex Cathedra (inanç ve uygulama konularında yetkiyle) konuşma yeteneğine sahiptir ve bunu yaptığında, öğretisi yanılmaz ve tüm Hristiyanlar için bağlayıcı kabul edilir. Öte yandan Protestanlar hiçbir insanın yanılmaz olmadığına ve Mesih'in Kilise'nin tek söz sahibi olduğuna inanırlar. Katolikler Papa'nın otoritesini tesis etmek için havariyel verasete güvenirlir. Protestanlar ise Kilise'nin yetkisinin havariyel mirastan değil, Tanrı'nın sözünden geldiğine inanırlar. Ruhani güç ve yetki sıradan insanların elinde değil, Kutsal Yazılarda yazılı olan Tanrı'nın sözünde bulunur. Katoliklik Kutsal Kitap'ı sadece Katolik Kilisesi'nin doğru ve isabetli

bir şekilde yorumlayabileceğini öğretmesine rağmen, Protestanlar Kutsal Kitap'ın Tanrı'nın Kutsal Ruh'u yeniden doğan tüm imanlıların içinde yaşaması için gönderdiğini ve böylece Kutsal Kitap'ın mesajını anlamaları için herkesi donattığını öğrettiğine inanırlar. Bunu Yuhanna 14:16-17 gibi pasajlarda açıkça görmek mümkündür: "Baba'ya yalvaracağım ve O size sonsuza dek sizinle kalacak başka bir Yardımcı verecek: Gerçeğin Ruhu. Dünya onu evcilleştiremez, çünkü ne görür ne de tanır. Onu tanıyorsunuz, çünkü sizinle birlikte yaşıyor ve içinde olacak" (Ayrıca bkz. Yuhanna 14:26 ve 1 Yuhanna 2:27). Katoliklik, yalnızca Roma Katolik Kilisesi'nin İncil'i yorumlama yetkisine ve gücüne sahip olduğunu öğretse de Protestanlık, tüm inananların rahipliği konusundaki İncil doktrinini ve bireysel Hristiyanların İncil'i bağımsız bir şekilde okuma ve yorumlamada rehberlik için Kutsal Ruh'a güvenebileceklerini teyit eder.

3. Katoliklik ve Protestanlık arasındaki üçüncü önemli fark kurtuluş yollarıyla ilgilidir. Reformasyon'un "Beş Sola"sından bir diğeri de "Sola Fide" (sadece ve yalnızca iman) olup, İncil'deki sadece lütufla, iman yoluyla ve Mesih sayesinde aklanma doktrinini teyit eder (Efesliler 2:8-10). Ancak Roma Katolikliğine göre, bir kişi yalnızca Mesih'e iman ederek kurtulamaz. Bir Hristiyan'ın kurtulabilmesi için imanın yanı sıra "değerli işler" yapması gerektiğini öğretirler. Yedi sakrament (vaftiz, konfirmasyon, Efkariyya, günah çıkarma, hastaların meshedilmesi, kutsal emirler ve evlilik) Roma Katolik kurtuluş doktrini için büyük önem taşır. Protestanlar Tanrı'nın inananları yalnızca Mesih'e iman temelinde akladığına inanırlar çünkü Mesih çarmıhta onların tüm günahlarının bedelini ödemiştir ve doğruluğu onlara aktarılmıştır. Katolikler ise Mesih'in doğruluğunun "iman aracılığıyla lütufla" imanlılara verildiğine, ancak bunun onları aklamak için tek başına yeterli olmadığına inanırlar. İmanlı, Mesih'in kendisine aktarılan doğruluğunu kendi erdemli işleriyle "tamamlamalıdır". Katolikler ve Protestanlar Tanrı önünde aklanmanın ne anlama geldiği konusunda da anlaşmazlığa düşmektedir. Katoliklere göre aklanma doğru ve kutsal olmayı içerir. Mesih'e imanın kurtuluşun sadece başlangıcı olduğuna ve her bireyin kendi iyi işleriyle kurtuluş için çalışması gerektiğine inanırlar, çünkü "insan Tanrı'nın aklanma ve ebedi kurtuluş lütfunu kazanmalıdır." Elbette bu aklanma görüşü, Romalılar 4:1-12; Titus 3:3-7 ve diğer pek çok ayette Kutsal Yazılar'ın açık öğretisine ters düşmektedir. Öte yandan Protestanlar aklanma (Mesih'in çarmıhtaki kefareti işine olan imanımız temelinde Tanrı'nın bizi doğru ve kutsal ilan etmesi) ile kutsallaştırma (dünyevi yaşamımız boyunca devam eden doğru olma süreci) arasında ayrım yaparlar. Protestanlar, işlerin önemli olduğunu kabul etmekle birlikte, bunların kurtuluşun sonucu ya da meyvesi olduğuna, asla aracı olmadığına inanırlar. Katolikler aklanma ve kutsallaşmayı devam eden tek bir süreçte birleştirir, bu da nasıl kurtulduğumuz konusunda kafa karışıklığına yol açmaktadır.

4. Katolikler ve Protestanlar arasındaki dördüncü büyük fark insanın ölümden sonraki kaderiyle ilgilidir. Her iki grup da inanmayanların ebediyen cehennemde kalacağına inanmakla birlikte, onlara

ne olacağı konusunda önemli farklılıklar vardır. Katolikler kilise geleneklerinden ve kanonik olmayan kitaplara dayanarak Araf doktrini geliştirmişlerdir. Katolik Ansiklopedisi'ne göre Araf, “bu yaşamdaki Tanrı'nın lütfuyla ayrılan ancak günahlarından tamamen arınmamış ya da günahları için tam bir tatmin sağlamamış olanlar için geçici bir ceza yeri ya da durumudur.” Öte yandan Protestanlar, ölümden sonra doğrudan cennete gideceğimize ve Rab'in huzurunda olacağımıza inanırlar çünkü yalnızca Mesih'e iman ederek aklanma gerçekleşir (I. Korintliler 5:6-10 ve Filipililer 1:23). Bununla birlikte, Katoliklerin Araf doktrini daha da rahatsız edicidir çünkü insanın günahlarının bedelini ödemesi gerektiğine ve hatta ödeyebileceğine inanırlar. Roma Katoliklerinin kurtuluş görüşü, Mesih'in çarmıhtaki kefaretinin ona inananların günahlarının bedelini ödemeye yetmediğini ve inananların ya kefareti ödeyerek ya da Araf'ta zaman geçirerek günahlarının kefareti ödemesi gerektiğini savunur. Oysa Kutsal Kitap Mesih'in ölümünün tek başına Tanrı'nın günahkârlara karşı gazabını tatmin edebileceğini ya da yatıştırabileceğini tekrar tekrar öğretir (Romalılar 3:25; İbraniler 2:17; I. Yuhanna 2:2; I. Yuhanna 4:10). Doğru işlerimiz Mesih'in zaten başarmış olduğu şeye hiçbir katkı sunamaz.

Katolikler ve Protestanların inandıkları arasında çok sayıda başka fark olsa da, bu dört fark, iki grubun önemli ölçüde farklı olduğu sonucuna varılmasına yol açmalıdır. Tıpkı Pavlus'un Galatyalılar'da bahsettiği, bir kişinin Tanrı önünde aklanması için işleri gerekli kılan Yahudiler (Yahudi olmayan Hristiyanların kurtulmak için Eski Ahit yasasına uymaları gerektiğini söyleyen Yahudiler) gibi, Katolikler de tamamen farklı bir müjdeyi kabul etmektedir. Katolikler ve Evanjelik Protestanlar arasındaki farklar önemli ve anlamlıdır.

Protestan Etiği ve Kapitalizm Arasındaki Bağ

Ana kiliseden dönenler olarak adlandırılan Protestanların, kilisenin gündelik seküler hayata çok fazla müdahale etmeye başlaması nedeniyle isyan ettikleri şeklindeki yaygın klişeye rağmen, Max Weber tamamen farklı bir şeyi açıklamaktadır: “Ekonomik olarak en gelişmiş ülkelerde ortaya çıkan reformcuların hatalı buldukları şey, kilise-din egemenliğinin yaşam üzerindeki etkisinin fazla değil, aksine az olduğuydu.” (Weber, 1968, s. 8).

On yıllar ve yüzyıllar boyunca bu tür Protestan öğretilerinden Protestan ahlakı ortaya çıkmıştır. Bu çalışma ahlakının temeli, İsa Mesih'te vücut bulan tek ve asıl Tanrı'ya saygıya yönelik adanmış, samimi ve basit bir dindarlıkta bulunur. Bu ahlak, kişisel yaşamda dindarlığı ve kilise topluluğu içinde inanç pratiğini teşvik eden Hristiyan mirasından kaynaklanmaktadır. Protestan iş ahlakının önemli bir teolojik önermesi şu şekildedir: Dürüst, adanmış ve ısrarlı bir çalışma ile gerçekleştirildiği takdirde her türlü meslek Tanrı'nın yüceliğine hizmet edebilir. Basitçe ifade etmek gerekirse, bu tür bir dindarlık tasarrufu teşvik eder ve bu tür adanmış ve dürüst çalışmanın, tasarrufun ve sosyal

sorumluluğun devamının bir sonucu olarak, sermaye birikimine yol açan temeller ve sosyal koşullar yaratılır. Bu sermaye, akılcı ve sorumlu bir şekilde kullanılır ve daha fazla yatırım yapılırsa, bireyin ve toplumun refahında artışı beraberinde getirir.

Weber, kapitalizmin ruhunun Protestan ahlakı tarafından belirlendiğini öne sürmüştür. Rol modelini Benjamin Franklin’de bulmuştur. Weber’in Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu adlı kitabı boyunca Franklin’in şu sözlerini temel almaktadır: “Eğer yarım günümüzü tembellikle geçirirsek, sadece harcadığımız parayı değil, kazandığımız parayı da kaybetmiş oluruz” ve ayrıca: “... ve çalışmaya adanmak bir erdemdir, çünkü çalışmak ve kazanmak tam da Tanrı’nın bizden beklediği şeydir. Sermayenin döllenmesi Tanrı’yı hoşnut eden bir eylemdir ve böyle bir kazanımda utanılacak bir şey yoktur, çünkü çalışarak Tanrı’ya bir kurban sunarız”. Weber ayrıca kazanımın hiçbir şekilde bir amaç değil, planlama, çalışma ve özverinin bir sonucu, bir yan etkisi olduğunu vurgulamaktadır. Weber, Protestan etiği için iki temel tez ortaya koymuştur:

1. Kişi kendini mümkün olan en yüksek bağlılıkla seküler görevlerine adanmalıdır.
2. Savurganlık günah, tembellik ise Tanrı’ya hakaret olarak kabul edilir.

Protestan etiğinin temel değeri çalışmadır. Weber, Almanca ‘Beruf’ (‘meslek’, ‘çağrı’) kelimesini kullanmıştır. Tanrı insanı hizmet etmeye, daha doğrusu çalışması yoluyla topluma yaratıcı bir katkıda bulunmaya çağırmıştır. Çok çalışmanın yanı sıra, temel ilke aynı zamanda alçakgönüllülük, tasarruf ve sosyal sorumluluk haline gelmektedir. Böyle bir uygulama, daha sonra başka yatırımlar için kullanılacak olan sermaye birikimine yol açmaktadır. Weber sunumunun başında, Alman şehirlerinin bu tür sosyolojik araştırmalar için neden verimli bir zemin olduğunu açıklamaktadır. Şöyle ki, Katolik nüfusun daha yoğun olduğu diğer yerlere kıyasla Alman köylerinde ve şehirlerinde daha fazla Protestan yaşamaktadır. Kapitalizmin ortaya çıkması için elverişli bir iklim yaratabilecek koşulları analiz eden Weber, mezhepsel aidiyet ile bir yerin ekonomik gelişimi arasında yüksek bir korelasyon kurmuştur.

Tüm bunların önemli bir belirleyicisi, Protestan çalışma etiği içerisinde zenginlikle olan ilişkiye özel bir önem verilmesidir. “Servetinden kişisel olarak hiçbir şey almaz - görevini iyi bir şekilde yerine getirdiğine dair mantıksız bir duygu dışında” (Weber, 1968, s. 41). Her ne kadar zenginlik iş ve yaşam ilişkisinin bir sonucu ve bir bakıma dürüst ve özverili çalışmanın (Yasalara uygun olarak) ödülü olarak Tanrı’nın bir lütfü haline gelmiş olsa da Protestanlar için aynı zenginlikten zevk almaktan vazgeçmek önemlidir. Para bir zevk ve tüketim tutkusu nesnesi değil, bir sermaye birikimi ve yatırım aracıdır. Sosyal sorumluluk ve yatırım yerine paraya put muamelesi yapılmadıkça, kişi paraya bağımlı hale gelmedikçe ve para Tanrı’dan ve yaşamın diğer temel değerlerinden daha önemli hale gelmedikçe, bu kendi başına bir günah olmaktan çıkar. Herhangi bir yasadışı yolla para kazanmak da günah sayılır.

Protestanlar, Tanrı'nın çağrısını gerçekleştirmek için her şeylerini ortaya koymuştur; Katolik komşuları bunu "Auri sacra fames" (Lanetlenmiş Altın Hırsı) olarak nitelendirmiş ve bu durum, Avrupa'da yayılan yeni "kapitalizm ruhunun" tanınmasının bir işareti haline gelmiştir.

(Weber, 1968, s. 9).

Protestanlık içerisindeki çeşitli mezheplere aidiyet, ayrıcalıklı toplumsal sınıflara mensubiyetle de ilişkilidir. Bu bağlamda Weber, eserinin başında, ayrıcalıklı toplumsal sınıflarda protestanların, katoliklerin ve yahudilerin ne oranda temsil edildiğini şematik olarak göstermektedir. Bu dinî topluluklara mensup bireylerin yüzdesel temsili, eğitimden başlayarak hayatın tüm alanlarında kendisini göstermektedir. Bu durumu desteklemek amacıyla Weber şu verileri sunar: Gymnasium, Realgymnasium, yüksek düzeydeki realschule'ler, daha üst dereceli okullar ve yüksek yurttaş okulları gibi farklı okul türlerinde, her bir okul tipi ayrı ayrı ele alındığında, Protestan öğrencilerin oranı gymnasiumlarda %43 ile %69 arasında değişmekteydi. Buna karşılık, Katolik öğrencilerin oranı realgymnasiumlarda %31 ile %46 arasında iken, Yahudi öğrencilerin oranı real düzeydeki yüksek okullarda %7'den başlayarak real okullarda %11'e kadar çıkmaktaydı. Bu dinî grupların ortalama yüzdesel dağılımı ise şu şekilde sıralanabilir: Protestanlar %48, Katolikler %42 ve Yahudiler %10. (Weber, 1968, s. 9).

Sonuç

Sunulan tüm verilerin bize Protestanlar arasında çalışmaya yönelik tutum ve çalışmanın dinî anlamı hakkında oldukça net bir resim verdiği sonucuna varabiliriz. Weber, Katoliklerin tıpkı Yahudiler gibi yetiştirilme tarzları ve dinî öğretileri nedeniyle ticarete daha yatkın olduklarını, Protestanların ise "tarihsel olarak edindikleri ortalama olarak daha iyi maddi donanımlarının bir sonucu olarak [...] modern ekonomide yönetici pozisyonlarında sermaye sahibi olmaya" (Weber, 1968, s. 9) daha yatkın olduklarını vurgulamaktadır.

Weber, Protestanlığın hakim din olduğu ülkelerin ekonomik başarısının sırrının ne olduğunu ortaya koymaktadır. Her ne kadar ülkede genel huzuru sağlamak gibi oldukça basit nedenlerle bu konu "yüksek sesle" konuşulmasa da pratik hayatta her dinî grup (bizim için Protestanlık her şeyden önemlidir) dinî yaşam ilkelerini hayatın her alanında tam anlamıyla uygulamaktadır. Bunun en iyi örneği Protestanlığın bir din olarak tüm ritüellerini azami tevazu ve dar aile çevrelerine kapalılıkla asgariye indirmiş olması, öte yandan dindarlıklarının kendilerini işlerine adanmaları ve inançlarının emrettiklerini yerine getirmelerinde kendini göstermesidir.

Nihayetinde Weber, modern dünyada Protestan etiği ile kapitalizm arasındaki bağlantının ihmal edildiğini ve hatta büyük ölçüde unutulduğunu, çünkü insanların belki kasıtlı olarak belki de yanlışlıkla, en azından Protestan öğretisi bağlamında çok önemli olan şeyi, yani emeğin ve

zenginliğin meyvelerinden yararlanmanın yasaklanmasını ihmal ettiklerini ve unuttuklarını söyleyerek gerçeği ortaya koymaktadır.

Weber'in düşüncesi, en zengin Alman eyaletleri ile nüfusun dinî kompozisyonu arasındaki mevcut ilişki tarafından bir şekilde doğrulanmaktadır. Eyaletlere göre ortalama GSYİH (Gehälter nach Bundesländern, 2015) ile nüfusun dinî yapısını (Religionszugehörigkeit, 2015) karşılaştırsak, aşağıdaki sıralamayı elde ederiz: Saksonya-Anhalt eyaleti, %4 Katolik, %14 Protestan ve %81 kadar ateist ya da diğer küçük dinî gruplara mensup kişiyle en düşük GSYİH'ye sahip eyalettir. Bu eyalette kişi başına düşen ortalama yıllık gelir 38.309 Euro'dur. Berlin 43.353 avroluk GSYİH ile 11. sırada yer almaktadır (%9 Katolik, %19 Protestan, %8 Müslüman, %63 diğer). Baden-Württemberg kişi başına 54.456 Avro ile 3. sırada yer almaktadır; dinî kompozisyon şöyledir: %37 Katolik, %33 Protestan, %6 Müslüman, %24 diğer. Yıllık 54.590 Avro ile Katolik nüfusun çoğunlukta olduğu (%55) ve Protestan nüfusun sadece %21 olduğu Bavyera ikinci sırada yer almaktadır. Almanya'nın en zengin eyaleti Hessen'dir (55.509 Avro). Bu eyalet, Weber'in Protestan çalışma ahlakının çok başarılı olduğu yönündeki teorisini tam olarak doğrulayan tek eyalettir. Hessen'de yaşayanların %40'ı Protestan, %25'i Katolik ve %29'u diğer dinlere mensuptur.

Bu mevcut durumun nedenlerini bulmak ve açıklamak zordur. Protestan çalışma ahlakı anlayışının sadece Almanya'da değil tüm dünyada kapitalizmin gelişimini büyük ölçüde etkilediği yadsınamaz. Ancak Weber'in de belirttiği gibi, dine ve belirli dinî ilkelere göre yaşamaya yönelik tutumlar yıldan yıla, nesilden nesile değişmektedir, bu nedenle dinî ilkelere yönelik anlayışın son 100 yılda değişmiş olması şaşırtıcı değildir.

Kaynaklar

- “Politički katolicizam”, (2016, Mart 1). *Wikipedia* içinde.
https://hr.wikipedia.org/wiki/Politi%C4%8Dki_katolicizam#Katoli.C4.8Dki_pokreti_u_20._stolje.C4.87u
- 500 godina kalvinizma — kako je taj pokret utjecao na svijet?. (2010). *Internetska biblioteka watchtower*.
<https://wol.jw.org/hr/wol/d/r19/lp-c/2010647>
- Bundesamt für Statistik. (2016, Ağustos 26). *Sprachen, Religionen – Daten, Indikatoren*.
<http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/01/05/blank/key/religionen.html>
- Conway, M. (1997). *Catholic politics in Europe, 1918-1945*, Routledge.
- Gehälter nach Bundesländern - Hier verdienen Sie am meisten. (2015, Mart 15). *Finanzen*.
<https://www.finanzen.net/nachricht/private-finanzen/gehaltsreport-2015-gehaelter-nach-bundeslaendern-hier-verdienen-sie-am-meisten-4209621>
- Jambrek, S. (1999). *Hrvatski protestantski pokret XVI. i XVII. stoljeća*, Matica Hrvatska.
- Jukić, J. (1995). Kršćanstvo i liberalizam. *Društvena istraživanja*, 4 (6 (20)), 885-910.
- Kaiser, W., & Wahnout, H. (Eds.). (2004). *Political Catholicism in Europe 1918–45. vol I*, Routledge.
- Kalvinizam. (2016, Haziran 1). *Reformacija*. <https://reformacija.net/2010/02/11/kalvinizam/>.
- King James Bible. (2007). King James Bible Online. <https://www.kingjamesbibleonline.org/> (Orijinal çalışma 1611'de yayınlandı).
- Koja je razlika izmeğu katolika i protestanata?. (2016, Mart 2). *Gotquestions*.
<https://www.gotquestions.org/Hrvatski/razlike-katolici-protestanti.html>

- Matijević, Z. (ed.) (2002). Hrvatski katolički pokret - Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Zagrebu i Krku od 29. do 31. ožujka 2001. g., Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- McGrath, A. E. (2007). *Uvod u kršćansku teologiju*. Teološki fakultet, Matija Vlačić Ilirik.
- Religionszugehörigkeit der Deutschen nach Bundesländern im Jahr 2011. (2015, Mayıs 18). *Statista*. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/201622/umfrage/religionszugehoerigkeit-der-deutschen-nach-bundeslaendern/>
- Weber, M. (1968). *Protestantska etika i dub kapitalizma*. Veselin Masleša.

Çevirmenin İlavesi: Metinde Açılımı Verilmeyen Ayetler:**

Yuhanna 14, 26: Ama Baha'nın benim adımla göndereceği Tesellici, ki Kutsal Ruh'tur, size tüm şeyleri öğretecek ve size tüm şeyleri, her ne söyledimse, hatırlatacaktır. [26]

Efesliler 2, 8-10: Çünkü iman aracılığıyla inayetle kurtuldunuz ve bu sizden değil, ama Allah'ın armağanıdır. [8] Hiçbir adam övünmesin diye, işlerden değildir. [9] Çünkü biz onun eseriyiz, Mesih İsa'da, onlarda yürüyelim diye, Allah'ın önce hazırladığı iyi işlere yaratıldık. [10]

Titus 3, 3-7: Çünkü bir vakitler biz de akılsız, söz dinlemez, aldanan kimselerdik, türlü türlü tutkulara ve zevklere kulluk ederdik, kötülük ve kıskançlıkta ömür sürerdik, nefret edilendik ve birbirimizden nefret ederdik. [3] Ama Kurtarıcımız Allah'ın lütfu ve insana olan sevgisi göründükten sonra. [4] Bizi, yaptığımız doğruluk işlerinden dolayı değil, ama merhametine göre, yeniden doğuş yıkamasıyla. [5] Ve Kurtarıcımız İsa Mesih aracılığıyla üzerimize bol bol döktüğü Kutsal Ruh'un yeniletmesiyle kurtardı. [6] Öyle ki, onun inayetiyle aklanarak sonsuz yaşamın umuduna göre mirasçılar olalım. [7]

Korintliler 5, 6-10: Övünmeniz iyi değildir. Az mayanın tüm hamuru mayaladığını bilmez misiniz? [6] Bu nedenle eski mayayı silkip atın ki yeni bir hamur olasınız, mayasız olduğunuz gibi. Çünkü Fışımız olan Mesih de bizim için kurban edilmiştir. [7] Bunun için eski mayayla, ya da kin ve şer mayasıyla değil, ama içtenliğin ve gerçeğin mayasız ekmeğiyle bayram edelim. [8] Bir mektupta size fuhuş yapanlarla karışmamanızı yazdım. [9] Yine tamamen, bu dünyanın fuhuş yapanlarıyla ya açgözlülerle ya gasıplarla ya da putperestlerle değil; çünkü öyle olsa, bu dünyadan çıkmanız gerekirdi. [10]

Filipililer 1, 23: Çünkü ikisinden sıkılıyorum; ayrılıp Mesih'le birlikte bulunmak arzusundayım, bu çok daha iyidir. [23]

Romalılar 3, 25: Allah'ın katlanışı üzere daha önce işlenmiş günahları bağışlamakla doğruluğunu göstermek için Allah onu, kanına olan imanla, bağışlamalık olarak sundu. [25]

İbraniler 2, 17: Bunun için her yönden kardeşlerine benzemesi gerekti, öyle ki, Allah'a ait olan şeylerde merhametli ve sadık büyük kâhin olup halkın günahları için barışmalık sunsun. [17]

** İlgili ayetler, King James Bible (2007)'dan alıntılanmıştır.

Yuhanna 2, 2: Ve kendisi günahlarımız için ve yalnız bizim günahlarımız için değil, ama tüm dünyanın günahları için de bağışlamalıdır. [2]

I. Yuhanna 4, 10: Sevgi bundadır, Allah'ı biz sevmiş değildik, ama o bizi sevdi ve Oğlu'nu günahlarımız için bağışlamak olmak üzere gönderdi. [10]



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 9, Haziran/June 2025)

**Mimar Erhan İşözen'in *Bir Semtin Arayüzü*
Ortaköy 1989-2019 Adlı Kitabının Anlattıkları**

Zeynep DEMİRCAN

Dr. Öğr. Üyesi

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

zeynepdemircan@mu.edu.tr

 ORCID 0000-0002-2971-2242

Kitap İncelemesi/Book review

Geliş Tarihi/Received: 24.06.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 27.06.2025

Atıf/Citation

Demircan, Zeynep (2025). Mimar Erhan İşözen'in *Bir Semtin Arayüzü* Ortaköy 1989-2019 Adlı Kitabının Anlattıkları. *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 196-206.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.

This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Giriş

İstanbul, tarih boyunca benzersiz coğrafi konumu ve çok katmanlı kültürel mirasıyla dünya kentleri arasında ayrıcalıklı bir yer edinmiştir. Antik dönemlerden itibaren mitolojik anlatılarda yer edinen bu kadim kent, özellikle Bizans ve Osmanlı dönemlerinden kalan dokusuyla sanat, mimari ve yazılı kültürün en önemli merkezlerinden biri olma niteliğini sürdürmektedir. Şehir çağlar boyunca, seyyahların seyahatnamelerine, yazarların romanlarına, şairlerin dizelerine ve ressamların tablolarına ilham kaynağı olmuştur.



G.1 Boğaziçi'nden Ortaköy, renkli kartpostal (E. İşözen Arşivi¹)

Hakkında sayısız akademik araştırma ve yayının yapıldığı İstanbul şehri, bu çok katmanlı tarihsel doku ve kozmopolit yapısıyla bir açık hava müzesi niteliğindedir. Bu birikim, şehrin kültürel sürekliliğinin sağlanması ve kimliğinin bozulmadan yeniden inşası sürecinde son derece kıymetli bir zemin oluşturmaktadır. Ancak özellikle yakın tarihte yaşanan hızlı kentleşme, plansız yapılaşma ve kültürel mirasa yönelik duyarsız yaklaşımlar, İstanbul'un tarihsel dokusunu ve kültürel kimliğini ciddi biçimde tehdit etmektedir. İstanbul'un sanat ve kültür üretimindeki belirleyici rolünü sürdürebilmesi, bu köklü mirasın korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasıyla mümkündür. Bu açıdan Mimar Erhan İşözen'in 2022 yılında yayımlanan *Bir Semtın Arayüzü Ortaköy 1989-2019* adlı kitabı, özellikle yerel yönetimler tarafından dikkatle incelenmeli ve tarihî mirasın korunması noktasında ders alınmalıdır.

İstanbul'un kentleşme sürecinde ortaya çıkan yayılmacı eğilimlerin Ortaköy semti üzerinden analiz edilmesi Erhan İşözen'in *Bir Semtın Arayüzü Ortaköy* adlı eserinin temel odağıdır. Yazar, Ortaköy'ü yalnızca mimari ve fiziksel bir alan olarak değil, aynı zamanda toplumsal, kültürel ve tarihsel

¹ Yayındaki tüm görseller Mimar Erhan İşözen'in izni ile kullanılmıştır.

katmanlarıyla birlikte ele alır. Kitapta, semtin antik dönemlerden günümüze uzanan çok katmanlı tarihsel süreci, mekânsal dönüşümler, sosyokültürel değişimler ve modern kentleşmenin yarattığı tahribat bağlamında kapsamlı biçimde değerlendirilmiştir. Özellikle son yüzyılda yaşanan hızlı yapılaşma, kimlik kaybı ve özgün dokunun bozulması gibi meseleler, yazarın gözlemleri ve arşiv belgeleri eşliğinde detaylandırılmıştır. Böylece Ortaköy özelinde İstanbul'un genel kentleşme politikalarına yönelik eleştirel bir bakış sunulmuştur.

Yazar Hakkında

Erhan İşözen, mimari tasarım, kentsel yenileme ve restorasyon uygulamaları konusunda Türkiye'nin önde gelen isimlerinden biridir. 1979 yılında İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi'nden mezun olan İşözen, kariyerinin başında Türkiye'nin değerli mimarlarının yanında çalışarak güçlü bir mesleki alt yapıya sahip olmuştur. İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi ile Yıldız Teknik Üniversite'de görev yapan mimarın, 40 yılı aşan meslek hayatı Türkiye'nin kültür-sanat değerlerinin korunması ve yaşatılması amacıyla yapılan sayısız proje ve çalışmalarla doludur. Yerel yönetimlerde danışmanlıklar, sivil toplum kuruluşları ile vakıflarda yönetim kurulu üyelikleri İşözen'in mimarlık çalışmalarının önemli bir kısmını oluşturur. Mimar İşözen aynı zamanda, mesleki kariyerlerinin başındaki gençlere, kültürel bir üretim biçimi olarak çağın yenilikçi çizgisine uygun, çoklu bakış açısı kazandırma odaklı ve bireysel araştırma becerilerini geliştirmeyi amaçlayan eğitimlerin verildiği ve



kâr amacı gütmeyerek eşit katılım imkânı sunan AURA İstanbul'un² kurucu üyesi olarak eğitimci bir kimliğe sahiptir (URL- 1). Tüm bu sosyal ve kültürel bağlam içerisinde meslek hayatını sürdüren Erhan İşözen, Türk kültür ve mimarlık tarihine, özellikle hazırladığı kitap çalışmaları aracılığıyla önemli katkılar sunmaktadır. Çok sayıda proje kitabına imza atan İşözen'in, hâlihazırda yayıma hazırlanan eserlerinin yanı sıra, *Bir Semtın Arayışı Ortaköy 1989-2019* başlıklı çalışması, içerdiği derinlikli analiz ve bütüncül yaklaşımıyla dikkat çekici bir semt monografisi niteliği taşımaktadır.

G.2 Mimar Erhan İşözen (E. İşözen Arşivi)

² İstanbul Mimarlık ve Şehircilik Araştırmaları Akademisi (Architecture and Urbanism Research Academy- Istanbul)

Bir Sementin Arayüzü Ortaköy (1989–2019)

Günümüzde “arayüz” kelimesi özellikle bilişim teknolojilerinde kullanılan bir terimdir ve bilgisayar sistemlerindeki katmanlar için kullanılır. Bu terim genel anlamıyla iki farklı yapının, sistemin veya ortamın birleştiği, temas ettiği ve etkileşimde bulunduğu sınır ya da geçiş alanını da ifade eder. İşören ise bu kavramı Ortaköy’ün çok katmanlı yapısı ile bu yapıların oluşturduğu farklı düzey ve insan kimlikleri arası etkileşimi ifade etmek için kullanmıştır. Yazar bunu, eserin sunuş kısmında;



“Bu kentte sadece mimarlık mecmualarında, kitaplarda mimari plan, kesit ve görünüşleri gösteren çizimleri, fiziksel planlamayı “şöyle yaptım, böyle yaptım” diye anlatmak değil amacım. Semtte yaşayanları, mekânın yerle kurduğu ilişkiyi, sosyal hayatı, mahallenin tarihini; bütün bunları akademik bir dille değil, tarihi ve mimari okumaların tümünü karma bir yazı diliyle, yaşadıklarımın öyküsünü de anlatım”

şeklinde açıklamıştır.

Bu amaç doğrultusunda ele alınan eser, sekiz ana bölüm ile bunlara bağlı yüz elliyi aşan alt başlıktan oluşmaktadır. Kitabın birinci bölümü “Ortaköy’ün Tarihi” başlığını taşımaktadır. Yazar bu başlık içerisinde sunduğu giriş kısmında, hem bir semt sakini hem de Ortaköy’deki bir çok restorasyon ve kentsel iyileştirme projelerinin uygulayıcısı olarak son otuz yıldan bu yana (1989-2019) bölgede koruma esaslarının hangi aşamada oluşunu gözler önüne sermek için bu kitabı hazırladığı ifade etmiştir. Sementin tarihini ve mimari anıtlarını da kapsamayan bu bölümün ardından semtteki sosyal hayat ikinci bölüm altında irdelenmiştir. Ortaköy sakinlerinin anlatıldığı bu bölümde, semtte doğmuş veya buraya sonradan gelip değer katmış kişilere kendi anlatımlarıyla yer verilmiştir. Yazar ayrıca bu bölümde berber, fırıncı, balıkçı, fotoğrafçı, çinici gibi gündelik yaşamın saklı kalan aktörlerini de kitabında yer vererek sosyal tarihe ışık tutmuştur.

Kitabın üçüncü bölümü, Ortaköy’de yaşam süren sanatçılar ile burada açılan sanat galerileri üzerinedir. Dönemin Beşiktaş Belediye Başkanı Ayfer Atay’ın “Kültürel Gelişmeler ve Yerel Yönetimler” başlıklı yazısı güncelliğini koruyan ve hatta referans alınması gereken birçok hususa dikkat çekmektedir. “Ortaköy’e Göç ve Sanatçılar” başlığı altında ise, 1980 sonrasında Türkiye’nin resim, heykel, seramik, çini, mimarlık ile sahne sanatlarıyla meşgul pek çok değerli isminin semtteki ikametlerinden veya burada yapmış oldukları sanat organizasyonlarından bahsedilmiştir. Füreyâ Koral, Hasan Safkan, Mehmet Aksoy, Erdoğan Sırma, Argun Okumuşoğlu, Bedri Baykam, Ömer

Uluç, Komet, Mevlüt Akyıldız, Şahin Paksoy, Bubi, Doğan Paksoy, Asaf Zeki Yüksel, Kuzgun Acar, Elvan Alpay, Resul Aytemür, Ferit Develioğlu ile Artisan Galeri Ertan Mesci, Arkeon Sanat Galerisi bunların başında gelir. Han Tümertekin, Emre Arolat, Yaman İrepoğlu, Bülent Güngör de Ortaköy ile güçlü bağları olmuş mimarlardır. Aynı süreçte tanınmış çok sayıda yazar ve gazetecinin de burada yaşadığına değinilmiştir. Sanatçıların Ortaköy’e yönelmesinde, İşözen’in döneminin önemli bir koleksiyoneri olması ve sanatçılarla olan dostluğu büyük rol oynar. Aynı ilişki bugün her biri kendi kuşağının önemli ressamı olan sanatçıların duvar resmi yapmalarını da sağlamıştır. Sanatın sokakla ilişkilendirilip gündelik yaşamının merkezine konulduğu bu yılları, değerli sanat tarihçisi Sezer Tansuğ “Çağdaş Kente Duvar Resmi” başlığıyla anlatmıştır. O yıllara ait Ortaköy’deki duvar resimleri ile bunların yapım aşamaları zengin görsel seçimiyle belgelenmiştir. 1990 yılında, ırkçılığa ve önyargıya karşı bir duruş sergilemek amacıyla Avusturyalı ressam Geoff Hogg ile Çinli sanatçılar Yan Geng Xu ve Wun Jen tarafından ortaklaşa gerçekleştirilen 15x7 metre boyutundaki “Barış’ın Çocukları” adlı duvar resmi, Ortaköy’ün üç semavi dinin bir arada yaşadığı kozmopolit yapısından ilhamla evrensel bir barış mesajı sunmuştur. Erhan İşözen de bu anlamlı esere kitabında yer vererek, semtin çok kültürlü yapısının sanatsal bir yansımasını belgelemiştir. Bu bölümün son yazısında tarihî bir yapıdan dönüştürülerek faaliyete giren Ortaköy Kültür Merkezi’nin yapım süreçleri ana hatlarıyla anlatılmış, özellikle Afife Jale Tiyatro Sahnesi’nin inşasında Gülriz Sururi’nin ilgi ve önerisinden bahsedilmiştir.

Kitabın dördüncü bölümü, Erhan İşözen’in tasarım ve uygulamasını yaptığı, “Ortaköy Meydanı ve Çevresi Kentsel Tasarım Projesi ve Altyapı ve Ulaşım Çalışmaları”nın nasıl başladığı üzerinedir. Bu bölümde projenin hikâyesi anlatılmakta, özellikle İşözen’in yerel yöneticilerle yaptığı görüşmeler aktarılmaktadır. Bu kısımda ayrıca gazeteci Leyla Umar’ın Ortaköy projesi aşamasında gazetelerde yazmış olduğu tenkit yazılarını da aktaran İşözen, bunun semti koruma içgüdüsüyle yapıldığını, çalışmalar bitince de Umar’ın kendisini tebrik ettiğini kaydetmiştir.

Kitabın beşinci bölümü, “Ortaköy Meydanı ve Çevresi Kentsel Tasarım Projesi” başlığını taşır ve bu başlık altında yazar, “Kentler ve Kentsel Tasarım” ile “Meydanların” şehir yaşantısı içerisindeki sosyal, kültürel ve siyasal etkilerine değinir. Dünya kentlerinden örneklerin de aktarıldığı bu bölümün devamında Ortaköy Meydanı’nın fiziki yapısı anlatılarak, kamusal alanın ve çevresinin korunması için projenin kapsamı belirtilmiştir. Erhan İşözen, projenin amacını; “...bu tarihî semtin sokaklarına, dinî yapılarına, bölgeye ait altyapıya ve semtin arayüzlerine çözüm getirmek; kentsel müdahaleyi en aza indirerek burada yaşayanlara, esnafa ve ziyaretçilere fayda sağlamak, yaşamlarını kolaylaştırmak...” şeklinde ifade etmiştir. Bu açıklama, çalışmanın hem fiziksel hem de sosyo-

kültürel yapıyı gözeten bütüncül bir yaklaşıma dayandığını ortaya koymaktadır. Ortaköy için hazırlanan koruma amaçlı imar planı tüm hükümleriyle birlikte bu bölümde anlatılmıştır. Ayrıca Ortaköy'deki konutların cephe tasarımları için öneriler çizimleriyle birlikte sunulmuştur. Eski yapıların cephe yüzeylerinde yapılan sıva raspalarından yola çıkaran semtin renk paleti hazırlanmıştır. Ortaköy'de yapılan tüm uygulamalar, İşözen'in detaylı anlatımıyla oldukça geniş bir yer tutmaktadır. Bu kapsam içerisinde aynı zamanda, 1989'dan 2019 yılına kadar geçen 30 yıllık süreç içerisinde semtin geçirmiş olduğu değişikliklerin, koruma planlarına uyulmadan bir işgal zihniyetiyle yapıldığını söylemiştir.

Anlatımlar içerisinde en etrasan hikâyelerden biri "Ortaköy'ün Taşları" başlığıyla verilmiştir. İşözen'in sokaklara döşenecek taşların temini için yaptığı çalışmalar, restorasyon ve mesleki duyarlılık açısından enterasan bilgiler içermektedir. Yine kitabın beşinci bölümünde yer alan başlıklardan biri, bir kısmı toprak altında kalan Damat İbrahim Paşa Çeşmesi'nin ortaya çıkarılmasıyla ilgilidir. 74 yıl önce çeşmenin kitabesini okumaya çalışan İbrahim Hilmi Tanışık'ın yaşamış olduğu mücadelenin benzer olduğunu dile getiren yazar, çeşmeye bilinçsiz müdahalenin devam ettiğini ironik bir dille anlatmıştır. Sultan II. Abdülhamid dönemine ait Fransız su şirketinin üretimi olan dökme demir çeşmelerin izini arayan İşözen, Yıldız'daki eski depoda bir tane bulmuş ve bunu onararak Ortaköy Meydanı'na yerleştirildiğini aktarmıştır. 1998 yılında kırma çatılı beyaz boyalı iskele binasının, 2019 yılındaki görünümünü karşılatıran İşözen, binaya yapılan müdahalenin olumsuz yönlerini sıralamıştır (G. 3-4). Kent mobilyalarının ve sokak lambalarına yer veren yazar, özgün tasarım yapan firma bulmanın zorluğunu belirttikten sonra Eski Fransız Elektrik İdaresi'nin hurdaları arasından kullanılmayan direkleri temin ederek değerlendirdiklerini anlatmıştır. Semteki yapıların kapıları, pencereleri ile meydan kitapçıları, sahil kahvehaneleri bu bölümün kapsamını içinde yer alan diğer konulardır.



G.3-4. Ortaköy İskelesi'nin 2018 ve 2019 daki görünümleri. (E. İşözen Arşivi)

Kitabın altıncı bölümü “Ortaköy Evlerinde ve Sokaklarında Yapılan Restorasyon Çalışmaları” başlığını içermektedir. Oldukça geniş bir kapsam sunan bu bölümde 1989-1992 yıllarında gerçekleştirilen restorasyon çalışmaları anlatılmış, ayrıca konutların kime ait olduğu belgelenmiştir. Restorasyonu yapılan evlerden seçkiler sunan İşözen, yapıyla birlikte sakini hakkında da oldukça önemli bilgiler aktarmıştır. 1992 yılında İstanbul halkına yönelik hazırlanan açılış davetiyesiyle Ortaköy Meydanı kamusal alan olma özelliğine sahip olmuştur. Büyük bir ilginin olduğu açılış ve sonrasında Ortaköy, İstanbul halkının ziyaret ettiği sakin ve nezih bir sahil köyü konumuna yeniden kavuşmuştur. Bu konuda Prof. Dr. Metin Sözen’in ifadeleri yapılan çalışmaların başka bir boyutuna dikkatleri çekmiştir. Sözen,

“Ülkemizde yerel yönetimlerin büyük paralarla yanlış, kentsel kirliliği yaratmaları, geleneğe dönüştürmeleri, işin güçlüğüne somut işaretleridir. Bu bizi Erhan İşözen gibi kentin kimliğini vurgulamada özenin, hedefi doğru belirlemenin önemini somutlayanlar için aşılması gereken basamaktır. Hiç kuşkusuz, çalıştığı, geniş düşünen yerel yöneticiler bu konuda ona sonuna kadar inanarak engellerin aşılmasında kolaylık sağlamışlardır. Dikkat ederseniz, bu konuda geliştirdiği tasarım uygulamalarından söz etmiyorum. Onlara ulaşmadaki yolun önemini vurguluyorum. Çünkü bu yolun aşılması kolay olsaydı kentlerde düzeyli somut sonuçlarla karşılaşırıldık. Gidin görün dediğimiz örneklerin azlığı, Erhan İşözen örneğinin önemini açıklıyor”

şeklindeki açıklamalarıyla yapılan çalışmaların bir model olduğuna işaret etmiştir.

Çelik Gülersoy, Turhan Selçuk, Doğan Kuban, Oktay Ekinci, Sezer Tansuğ, Gönül Öney, Hıncal Uluç, Hasan Pulur gibi Türk kültür ve bilim dünyasının saygın insanlarının görüş ve beğenileri, altıncı bölümün içeriğinde yer almıştır. Meydanın açılışı sadece Türk dünyasında ilgi görmemiş, Fransız *l'art de Voyageur Dergisi*'nin 2001 Temmuz-Haziran sayısında Ortaköy'ün Boğaziçi'nin en gözde semtlerinden biri olduğunu, ressamalar, kitapçılar, antikacılarla burasının Saint Germain'e benzediği kaydedilmiştir. Ayrıca Gönül Öney'in, “Ortaköy Senti: İstanbul'un Zengin ve Çeşitli Kültürel Mirasının Yaşayan Örneği” başlıklı makalesi de sentin hem tarihî değerine işaret etmekte hem de yapılan çalışmaların önemini aktarmaktadır. Projenin başarısına dair bir diğer övgü de, Maryland Üniversitesi'nde görev yapan Prof. William Bechhoefer'den alınmıştır. Mimarlık yüksek lisans öğrencileriyle bölgeyi inceleyen Bechhoefer, “Boğaziçi kıyılarını, Ortaköy'de yaptığınız alanı inceledik. Ortaköy'de yaptığınız alan ve restorasyonları mimari özelliği en iyi korunan yerleşim olarak belirledik. Ortak düşüncemiz, rıhtımı kapatan parmaklığın kaldırılması, vapur iskelesi yanındaki yaya kullanımına izin verilebilecek şekilde ilk yaptığınız koruma planındaki gibi yolun açılmasıdır” şeklinde görüşlerini iletmıştır.

Kitabın yedinci bölümü “Ortaköy'ün Kirletilip Kuşatılması” başlığıyla ve bunun altına yerleştirilen çarpıcı bir fotoğrafla verilmiştir (G.7). Bu bölüm Gazeteci Hasan Pulur'un “Ortaköy'ün Üç

Efendisi” isimli köşe yazısıyla başlar. Sementin Müslüman, Hristiyan ve Musevi sakinlerinin birlikteliğini yansıtan ve bu birliktelik içerisinde gelip *Ortaköy Meydanı ve Çevresi Kentsel Tasarım Projesi*’nin gerçekleşmesi için gerekli desteği veren dönemin Beşiktaş Belediye Başkanı Ayfer Atay’ın Boğaz ve Ortaköy Camii’nin önünde çekilmiş fotoğrafları Pulur ifadesiyle, “evleri, sokakları, meydanı ve kültürüyle toplumsal dayanışma ve barış içinde yüzyıllardır birlikte yaşadık” mesajını güçlü bir şekilde vermektedir (G.5).



G.5. Hasan Pulur’un deyimi ile Ortaköy’ün Üç Efendisi:

Haham, İmam, Papaz ve Beldiye Başkanı Ayfer Atay (E. İşözen Arşivi)

Hasan Pulur, semtle olan bağının güçlü olduğunu dile getirdikten sonra Damat İbrahim Paşa Çeşmesi’nin korumasız kalan yanlarını hem Hilmi Tanışık hem de Prof.Dr. Semavi Eyice’nin yazılarından aktarıp, bu projeye çeşmenin kurtarılışından bahsetmektedir. Ayrıca Pulur, bu yazısında güçlü bir öngörü de dile getirir. “Şimdi gidin, görün, çeşme kurtarılmış, onarılmış ve ortaya çıkarılmış. Ya bundan sonra? İnsanın bunu sorarken, yüreği titriyor ama yine de sormadan edemiyoruz. Ya bundan sonrası ne olacak? Herkes kendi çıkarı için Ortaköy Meydanı’nı bozar, yıkar, çirkinleştirirse...” Aynı yazıda İşözen’in

“Biz projemizi hazırlarken anketler yaptık. Ortaköylülerle toplantılar düzenledik. Ortaköy’den hiçbir yapı çıkarmadık, eklemedik. İddia edildiği gibi meydana bir havuz koymamız söz konusu değil. Binalar da ayrı ayrı kimlikleriyle kalacaklar. Ama asıl önemlisi bir tasarım rehberi hazırladık. Elektrik direğinden taşlara, binaların hangi işlevlerle kullanılabileceğine, hangi renklerin seçilebileceğine kadar her türlü ayrıntı bu rehberde yer alıyor. Bu Ortaköy’ün geleceğini ve yıllarca korunacağını belirliyor”

şeklindeki cevabı aktarılıyor.

Hasan Pulur, “İnşallah demek zorundayız ama sadece inşallah demekle olmuyor, Ortaköy Meydanı’na herkes sahip çıkmalıdır... Ortaköy Meydanı bir anıttır. Lakin kimse kusura bakmasın anıt yıkmakta da üstümüze yoktur...” diyerek kaygı ve sitemini dile getirmiştir. Erhan İşözen’in 2019 yılında kitabın bu bölümünü kaleme almış olması, maalesef Hasan Pulur’un 29 Nisan 1992 yılında *Milliyet* gazetesinde yayımladığı bu yazısındaki kuvvetli öngörünün gerçekleşmiş olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir.



G.6. Ortaköy sokaklarında tarihî dokuyu zedeleyen görüntü kirliliği. (E. İşözen Arşivi)

Arsen Ceyhan’ın “Mekânsal Arayüzün Yıkıntıları” başlığıyla ele aldığı yazısında “Plansız, denetimsiz, gelişigüzel altyapısı, her türlü estetik kaygıdan uzak bir şekilde büyüyen bir kanser var. Bu gelişme, ilkel ve insanlık dışı yerleşmelerin kenti kuşatmasına ve kentin kendisinin ise mevcut dokusunun tahribine, kültürel ve doğal değerlerinin yok olmasına yol açmaktadır” diyerek İstanbul’un son 50 yıllık inşa sürecinin sorunlarına dikkat çekmiştir.



G.7. Ortaköy'e gelen ziyaretçilerin bıraktıkları. (E. İşözen Arşivi)

Mimar Erhan İşözen, kitabın ilgili bölümünde Ortaköy'ün zaman içinde geçirdiği sosyal ve ekonomik dönüşüm neticesinde, semtin kültürel dokusunda belirgin bir değişim yaşandığını ifade etmektedir. Bu bağlamda sanatçılar ve sanat galerilerinin bölgeden uzaklaştığını, kitapçıların ve el işi atölyelerinin ise kapanarak kentsel hafızadan silinmeye başladığını vurgulamaktadır. “Bugünün Ortaköy Meydanı” başlıklı yazısında İşözen, geçmişte hazırlanan fiziksel planın bozulduğunu, caminin etrafını işgal edenlerin ve semti gezenlerin burayı özenli kullanmamaları gibi nedenlerle Ortaköy ruhunun tahrip edildiğini kaydetmiştir (G.6). Bu hususta yerel yöneticilerin 27.8.1990 tarih, 2186 sayılı karar ile Kültür Bakanlığı İstanbul 3 No'lu Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu tarafından onaylanan *Ortaköy Koruma Planları*'nın ve *Ortaköy Tasarım Rehberi*'nin mevcut sorunların çözümünde dikkate alınması gerektiğinin altı çizilmiştir. Sementin, 1992 ile 2019 yılları arasındaki değişiminin belgelenen fotoğraflarla desteklenen bu bölümün ardından, Hıncal Uluç'un 28 Nisan 2019 tarihinde *Sabah* gazetesinde yayımlanan “Ortaköy Yangın Yeri” başlıklı yazısı okunur. Erhan İşözen'in Uluç'a yazmış olduğu sitem ve buruk mektubunu içeren bu yazıda, Ortaköy'deki kültürel dokunun işgal edildiği, sokakların kimliğini yitirdiği anlatılmıştır.

Kitabın son bölümünde Erhan İşözen, Beşiktaş'ın yaşadığı çevresel ve kültürel tahribata dikkat çeker. Ortaköy'de gözlemlenen yaklaşık 30 yıllık olumsuz dönüşümün yalnızca bu semte özgü olmadığını, benzer sorunların Beşiktaş'ta da yaşandığını belirtir. Ayrıca, Çengelköy gibi farklı yerleşim alanlarında da benzer mekânsal ve toplumsal bozulmaların görüldüğünü ifade ederek, bu durumu yerel değil kentsel ölçekte bir sorun olarak değerlendirir ve çalışmasını bu tespitle sonlandırır.

Mimar İşözen, kitabının iç kapağında yer verdiği Turgut Cansever'in “Şehri imar ederken nesli ihya etmeyi ihmal ederseniz, ihmal ettiğiniz nesil imar ettiğiniz şehri tahrip eder” sözüyle, Ortaköy özelinde aktardığı mekânsal ve sosyo-kültürel dönüşüm sürecini bu ifadeyle bütünleştirerek söz konusu tespitin haklılığını güçlü biçimde ortaya koyar.

Sonuç

Kent monografileri, bir şehrin tarihî, kültürel, sosyal ve ekonomik yapısını derinlemesine inceleyen bilimsel çalışmalardır. Bu tür çalışmalar, şehirlerin kimliğini ortaya koyarak yerel hafızanın korunmasına katkı sağlarlar. Aynı zamanda mimari miras, demografik yapı, sanat ve toplumsal yaşam gibi pek çok alanın belgelenmesini sağlayarak akademik araştırmalara kaynak oluştururlar. Özellikle kent planlaması, kültürel miras yönetimi ve yerel kalkınma politikalarının geliştirilmesinde önemli rol oynarlar. Kent belleğinin yazılı hale gelmesiyle gelecek kuşaklara aktarımı da mümkün

hâle gelir. İstanbul üzerine yapılmış kent monografileri (semt, şehir ya da tarih odaklı çalışmalar), şehrin çok katmanlı yapısını ayrıntılı olarak ortaya koymak açısından büyük önem taşımaktadırlar. Erhan İşözen'in *Bir Sementin Arayüzü Ortaköy* kitabı, kentsel tasarım alanında kapsamlı ve disiplinler arası bir çalışma olması nedeniyle önem taşır. Kitap, 1989-2019 yılları arasında Ortaköy'de gerçekleştirilen mimari, sosyal ve kültürel dönüşüm süreçlerini yerel aktörlerin katılımıyla ele alarak, mekânsal müdahalelerin sadece fiziksel değil, toplumsal ve tarihsel bağlamda da nasıl anlam kazandığını gösterir. Bu yönüyle kitap, kentsel tasarımın saha gerçekleriyle, tarih ve kültürle nasıl bütünleştirilebileceğini, yerel katılım ve kullanıcı odaklı yaklaşımın proje başarısındaki rolünü, kent belleği ve kimliğinin mekân üzerinden nasıl korunup yeniden üretilebileceğini detaylı biçimde ortaya koyar. Akademisyenler, şehir plancıları, mimarlar ve kültürel miras alanındaki profesyoneller için önemli bir kaynak olmasının yanı sıra, uygulamacı bakış açısıyla da Türkiye'de kentsel dönüşüm çalışmalarına model teşkil eder. Bu eser, yalnızca Ortaköy'ün mimari ve kentsel dönüşüm sürecini değil, aynı zamanda sosyal dokusunu ve kültürel belleğini de kapsamlı biçimde ele alması bakımından alana özgün bir katkı sunar.

Semt monografilerinde görsel materyalin niteliği ile baskı kalitesi büyük önem taşımaktadır. Bu tür eserler yalnızca metinsel bilgi sunmakla kalmaz, aynı zamanda belgesel bir değer taşır. Görsellerin sayıca yeterli, yüksek çözünürlüklü ve tarihsel süreci yansıtacak şekilde düzenlenmiş olması, semtin mekânsal ve kültürel dönüşümünü izlenebilir kılar. Bu bağlamda Erhan İşözen'in söz konusu eseri, içerdiği nitelikli görseller ve başarılı grafik tasarımıyla yalnızca içeriğiyle değil, biçimsel bütünlüğüyle de dikkat çeken nitelikli bir yayın olarak öne çıkmaktadır.

Kaynaklar

İşözen, E. (2022). *Bir semtin arayüzü Ortaköy 1989-2019*. YEM Yayın.

URL-1: <https://aura-istanbul.com/index.php/aura-yonetim-kurulu/> Erişim Tarihi: 20.06.2025.